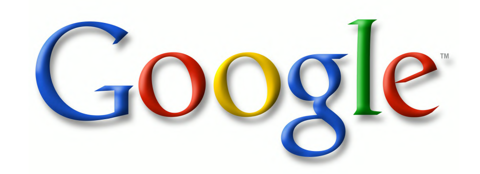
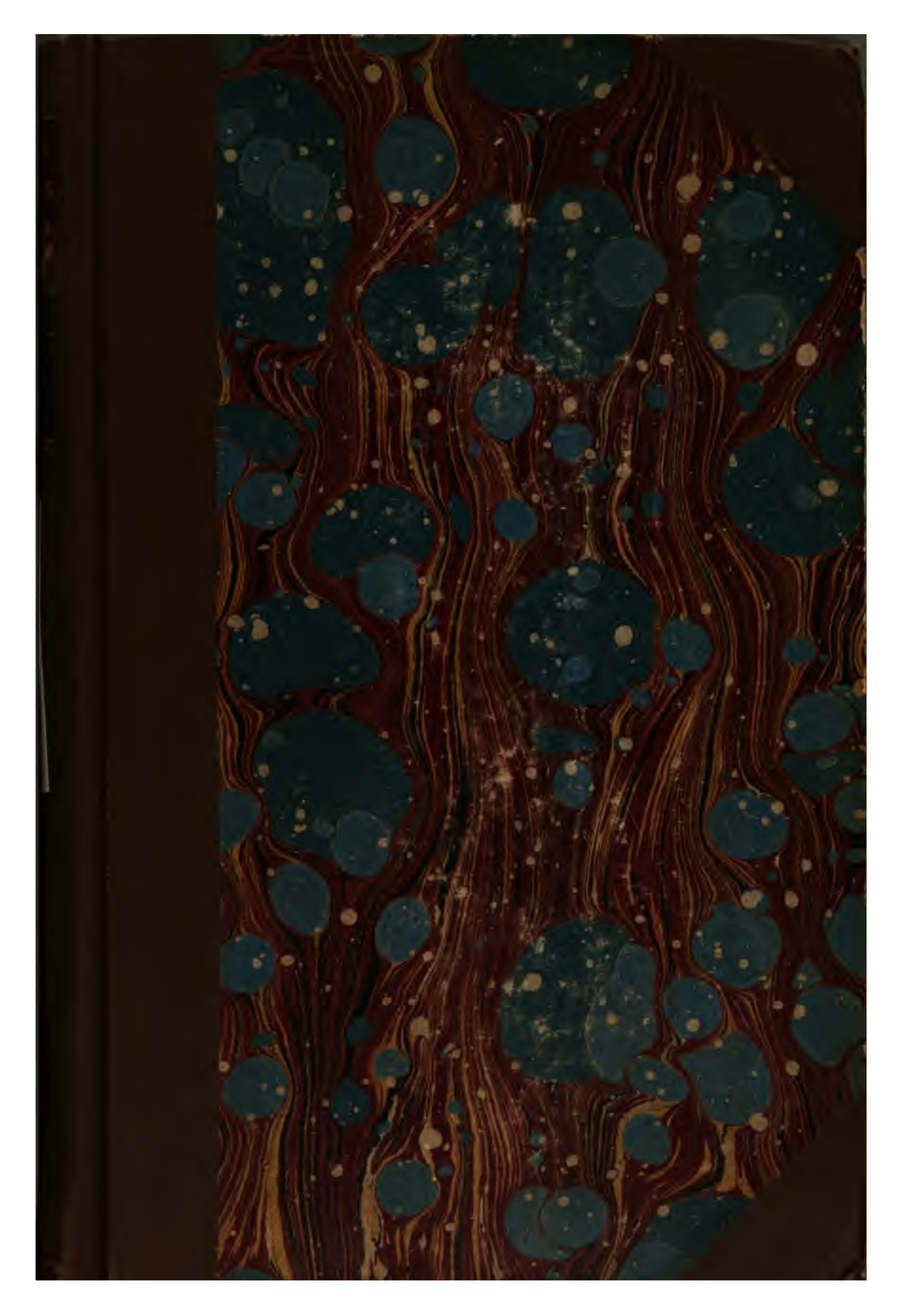
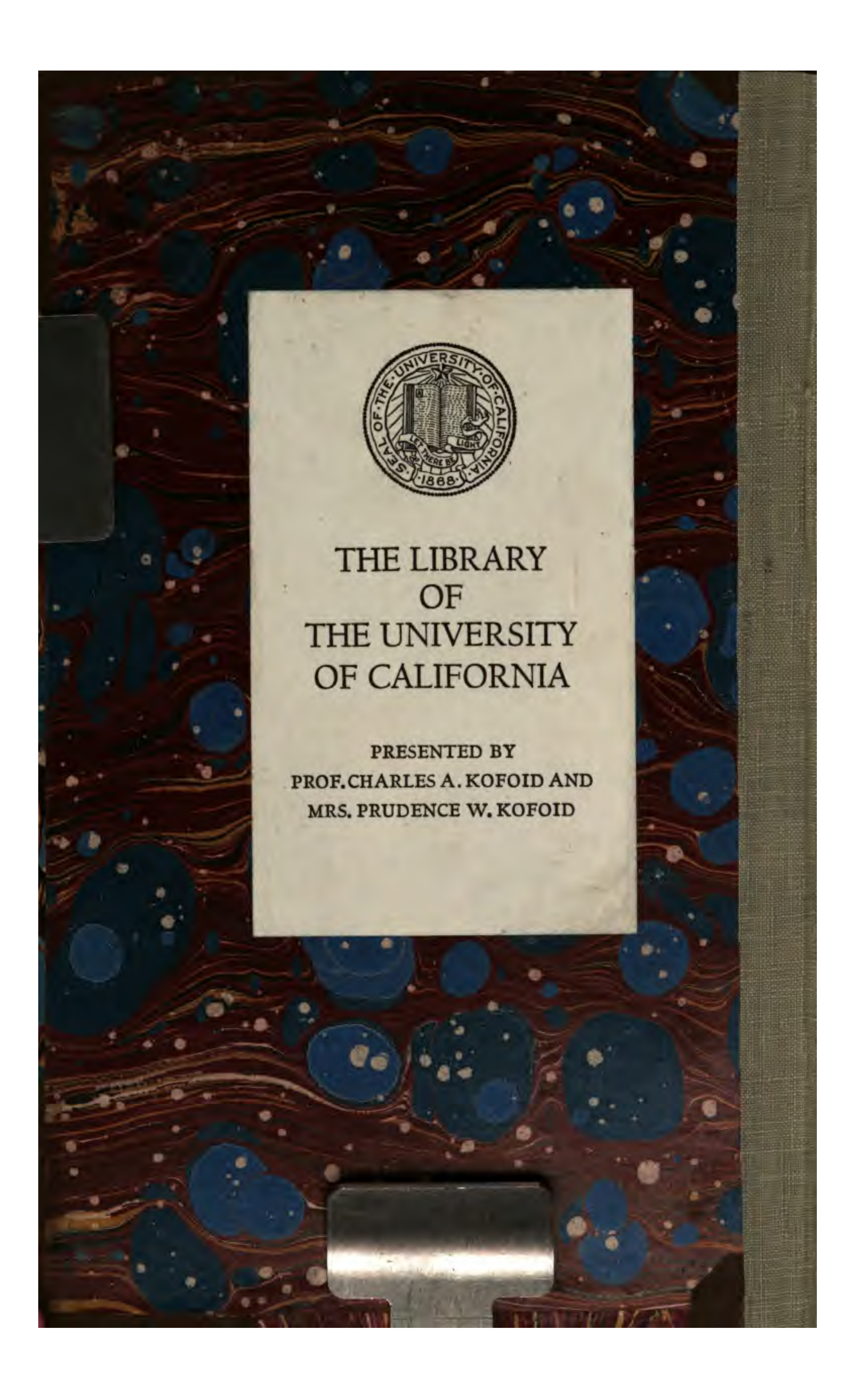





SEAL OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
1868
THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA
PRESENTED BY
PROF. CHARLES A. KOFOID AND
MRS. PRUDENCE W. KOFOID



Handbuch

der

Christlichen Sittenlehre

von

Adolf Wuttke,

Dr. d. Philos. u. d. Theol. u. ordentl. Prof. der letzteren an der Univ. Halle.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Erster Band.

Berlin,
Verlag von Wiegandt & Grieben.
1864.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Nach überraschend kurzer Zeit ist eine neue Auflage dieser Sittenlehre nothwendig geworden. Der Verfasser war bemüht, sie in einer nach Form u. Inhalt möglichst verbesserten Gestalt erscheinen zu lassen; die vielfache Vermehrung geschah mit möglichster Berücksichtigung der durch den Zweck gebotenen Kürze, also daß der wirkliche Umfang des Werkes den der ersten Auflage nur um wenig Bogen überschreiten wird. In dem Geiste u. dem innerlichen Gefüge des Ganzen ist keine wesentliche Veränderung eingetreten.

Mehreren Beurteilern dieses Werkes fühlt sich der Verf. zu Dank verpflichtet; leider muß er es aber auch aussprechen, daß einige andere statt wissenschaftlichen Ernstes nur leidenschaftliche Gehässigkeit gezeigt. Er ist allerdings mit der Sprache ehrlich herausgegangen u. hat manche wunde Stelle neuerer Theologie etwas unsanft berührt, u. der Ton des Ingrimms bei den Gegnern zeigt, daß er den richtigen Fleck getroffen; er will es sich auch gern gefallen lassen, wenn andere auch über ihn scharf urteilen; aber es ist ja wol ein großer Unterschied zwischen sachlicher Bestreitung u. würdeloser Schmähung. Man hat dieses Werk als ein „Attentat“ auf die „unveräußerlichen“ Errungenschaften der neueren Wissenschaft angeklagt; das klingt fast, wie man früher von „Attentaten“ gegen die kirchliche Lehre u. gegen die symbolischen Bücher redete. Es gibt im Gebiete des Unglaubens der neueren Zeit eine „Orthodoxie,“ die in ihrem verketzern andersdenkender um nichts hinter der Unduldsamkeit früherer vielgeschmähter Zeiten zurückbleibt, u. einen Autoritätsglauben in Beziehung auf die sogenanten „Heroen“ der neueren Wissenschaft, welcher die Ansprüche auf Unfehlbarkeit derselben in dem Maße steigert, als er gegen den Glauben an die Autorität der heiligen Schriften eifert u. deren Geltung in den Staub tritt. Solch blinde Unterwerfung unter die, welche nur ihr Licht leuchten

*

ließen, welches nicht entzündet war an dem göttlichen Lichte, sondern an der Weisheit der widerchristlichen Welt, lastet noch immer wie ein Alp auf der heutigen Theologie, insbesondere auf der Sittenlehre; u. gegen solche geistige Zwingherschaft ankämpfen, dürfte doch wol ein Fortschritt sein. Ungläubigkeit gereicht ja sonst in unserer Zeit sehr zur Empfehlung; man halte also auch uns einigen Unglauben zu gute in Beziehung auf den Apostelberuf neuerer Geister, welche den Pantheismus Spinozas in die Lehre des Christentums hineinarbeiteten. Wir wissen es, daß beliebt u. angesehen bei der Menge der Zeitgenossen nur werden kann, wer sein Bekentnis zu dem lebendigen Christus dadurch zu sühnen sucht, daß er auch Weihrauch streut auf die Altäre der Götter der Neuzeit, wer die apostolische Lehre zusammenmischt mit den unbesehen für unfehlbar angenommenen „Resultaten der modernen Bildung", wer zwischen dem schlichten evangelischen Glauben u. dem gottesleugnerischen Unglauben die goldene Mittelstraße geht; die jetzigen Modefarben sind unbestimte, unbezeichenbare. Wir gestehen, daß wir uns mit dieser Mischmaschtheologie wissenschaftlich noch weniger verständigen können als mit denen, die mit dem Christentume reinen Tisch machen. Auf festem Lande kann ich gehen, im Wasser kann ich schwimmen, aber im schlammigen Moore, welcher Erde u. Wasser mischt, kann ich weder gehen noch schwimmen. Wir müssen es uns gefallen lassen, daß die, welche auf der Höhe der „modernen" Zeitbildung zu stehen oder zu schwimmen meinen, auf uns verächtlich herabblicken u. uns als zurückgebliebene schmähen; sie mögen thun, was sie nicht lassen können; *wir* haben ein festes prophetisches Wort u. wir glauben wohlzuthun, wenn wir darauf achten als auf eine Leuchte, die da scheinet in einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche u. der Morgenstern aufgehe in aller Herzen [2 Petr. 1, 19], u. wir sind der Zuversicht, daß wir hierin das gute Theil erwält haben, das nicht von uns genommen werden soll, wenn die Früchte unchristlicher Zeitbildung von den Stürmen neuerer Fortschritte spurlos hinweggeweht werden. Wem Verständnis der neueren Wissenschaft einerlei ist mit unbedingter Huldigung vor jedem anspruchsvoll auftretenden Systeme, dem müssen wir freilich als nichtverstehende erscheinen; indes mögen sich diese Leute doch erst darüber verständigen, *welches* der neueren, einander schneidend widersprechenden Systeme den eigentlichen Fortschritt darstelle, u. auf *wie lange*, ehe man von uns beansprucht, die Mahnung des Hei-

ligen außer acht zu lassen: „halte, was du hast, daß niemand deine Krone nehme“ [Off. 3, 11]. Wir meinen, daß es die erste wissenschaftliche Pflicht eines rechten Wahrheitsforschers sei, sich nicht fangen zu lassen durch den flimmernden Glanz von großen Namen u. von dem Flittergolde angeblicher neuester Errungenschaften, u. sich nicht berauschen u. fortreißen zu lassen durch schwärmenden Zuruf der Menge. Wir freuen uns, daß grade die neuesten Leistungen auf dem Gebiete der Sittenlehre (Harleß, Schmid, Palmer), die evangelische Besonnenheit bewaren, u. wir müssen es abwarten, ob die in beschleunigter Schnelligkeit abwärtsgleitende „Fortschrittstheologie“ ihrerseits dieses Gebiet betreten werde, ob Rothe, welcher, von ihrem wohlberechneten Beifall getragen u. vorgeschoben, immer noch nicht bedenklich zu werden scheint, neben den Geistesgenossen von Strauß u. Renan dienstbereit einherzugehen, sich dazu hergeben werde, für sie einzutreten, ob er die Wunden, welche er, einem irrenden System zu liebe, bereits dem evangelischen Glauben, dem sein Herz sonst angehörte, geschlagen, noch tiefer aufreißen werde.

Halle, im August, 1864.

Der Verfasser.

Vorwort zur ersten Auflage.

Wenn die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts vorzugsweise die ethische Seite des Christentums hervorzuheben strebte, so ist es auffallend genug, daß die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Sittenlehre im vergleich zu andern Seiten der Wissenschaft eine bei weitem geringere Fruchtbarkeit, selbst eine gewisse Dürftigkeit zeigte. Aus einer früheren Übersättigung, aus einem behaglichen ausruhen bei einer schon errungenen, irgendwie sich abschließenden Vollkommenheit, aus dem erdrückenden Übergewicht eines ungewönlich hervorragenden Geistes läßt sich diese Erscheinung nicht erklären; es kann vielmehr keinem kundigen verborgen sein, daß kein anderes theologisches Gebiet so wenig zu einem auch nur beziehungsweise geltenden Abschluß, zu einer für andere maßgebenden Gestaltung gelangt ist, als grade die Sittenlehre, deren Begriff, Inhalt u. Umgrenzung vielfach noch so unbestimt ist, daß die verschiedenen Darstellungen dieser Wissenschaft oft nur sehr entfernte Ähnlichkeit mit einander haben; u. es gibt in neuerer Zeit Theologen, welche dieses Gebiet gewissermaßen als herrenlosen Urwald betrachten, in welchem sie nach rücksichtslosem Belieben roden, bauen u. sich für allerhand Lieblingsspeculationen behaglich einrichten können. Wir wollen das Gebiet der Theologie sicherlich nicht vor dem philosophischen Gedanken verschließen; wir können ihre wissenschaftliche Vollendung vielmehr nur in der Durchdringung mit gereifter philosophischer Gedankenarbeit finden, aber angesichts der nicht bloß mannigfaltigen, sondern in sehr tiefgreifenden u. wesentlichen Grundgedanken einander widersprechenden philosophischen Systeme können wir der Theologie, welche heilige Schätze zu bewaren hat, nicht zumuthen, sich in charakterloser Selbstvergessenheit an das erste beste, zeitweise glänzende philosophische System wegzuwerfen u. ihre Würde nur in dem schmiegsamen Eingehen in die beschleunigten Wandelgestaltungen der Tagesphilosophien zu suchen. Berühmt wol, aber nicht grade ruhmvoll ist die Bildnungsfähigkeit jener Theologen, welche in ihrer Theologie die ganze Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel mit durchmachten u. in jedem Jahrzehnt eine völlig umgewan-

belte Theologie zu tage förderten. Wissenschaftliche Wahrhaftigkeit ist es nicht, das unvereinbare gewaltsam zusammenzupressen; u. die Zeit sollte doch vorüber sein, wo man Spinozistische u. verwandte Hegelsche Auffassungen der christlichen Lehre als deren eigentlichen Inhalt unterschob. Wir erkennen die hohen Verdienste grade der neuesten Gestaltungen der Philosophie um die ethische Wissenschaft in vollem Maße an, aber wir müssen uns gegen die Verdrängung der ihres göttlich geoffenbarten Inhaltes sich bewußten, auf die heil. Schrift sich gründenden theologischen Sittenlehre durch jene verwaren. Grade der neuen Zeit thut hier ein gründliches Mistrauen noth. Die Weise, wie sich da oft die Philosophie oder eine sogenante „theologische Speculation" auch in das Gebiet der christlichen Sittenlehre einführte, erinnert vielfach nur allzusehr an das Benehmen der Freier der Penelope in des Odysseus Hause, die dem heimkehrenden Hausherrn den Fußschemel an den Kopf werfen; u. doch vermögen sie es nicht, des Odysseus Bogen zu spannen, geschweige durch das zwölffache Ziel hindurchzuschießen.

Was wir in dem vorliegenden Werke anstreben, ist weder eine speculative Ethik, noch eine biblische Sittenlehre in dem Sinne einer rein exegetisch-geschichtlichen Wissenschaft, sondern eine theologische Sittenlehre auf grund der h. Schrift u. in ihrem Geiste, zu wissenschaftlicher Gestaltung erhoben nicht durch eine jenem Geist fremdartige Philosophie, sondern durch die innere Selbstentwickelung desselben. Ob wir jenen Geist treu erfaßt, u. ob wir von der Geschichte der Wissenschaft, mit Einschluß der Philosophie, gelernt haben, müssen andere entscheiden; so viel wissen wir, daß wir solches Lernen nur in der Treue gegen das Evangelium zu erringen bemüht gewesen sind. Wenn wir manche durch tiefsinnige Geister geschaffenen Formen abgelehnt haben, so mögen die, denen dieselben lieb geworden, darin wenigstens das Streben erkennen, durch nichts dem Geiste der heil. Schrift fremdartiges, sei es auch mit dem Glanze des Scharfsinns umgeben u. den christlichen Gedanken kunstvoll angepaßt, den Eindruck der schlichten evangelischen Wahrheit stören zu lassen.

Berlin, den 31. December 1860.

Aus d. Vorwort z. 2. Bd. — Die Beurteilung des ersten Bandes in wissenschaftlichen Kreisen war für den Verfasser meist ermuthigend. Auf die wiederholten persönlichen Ausfälle Dr. Schenkels u. auf seine Entstellungen meiner Worte etwas zu erwidern, verbietet mir der Ton seiner Angriffe. Wir könnten es nur um der Würde der Wissenschaft selbst willen beklagen, wenn eine solche Weise der Behandlung wissenschaftlicher Fragen in unserer Theologie platzgreifen sollte. Daß

auch der Inhalt dieses zweiten Theils vielen widerwärtig sein werde, läßt sich voraussetzen. Wer die Unterwerfung unter die heil. Schrift für einen überwundenen Standpunkt hält, dem kann auch dies Werk nur als ein nicht zeitgemäßes erscheinen; u. wer für Kirche u. Staat keine tiefere u. festere Grundlage kennt als die Ansichten u. die Willensäußerungen der großen Massen, der wird hier nichts finden, dessen er sich freuen könnte. Der Ruhm eines „freisinnigen" Theologen, der sich freimacht von der göttlichen Auctorität u. um so bereitwilliger sich der der Zeitströmungen unterwirft, hat für den Verfasser nichts verlockendes; Treue scheint ihm auch für die Sittenlehre etwas sittlich höheres als das jagen nach dem Beifalle der Zeit; u. grade die Gegenwart dürfte für einen ernsten Christen am wenigsten die Versuchung darbieten, vor ihrem Geiste die Knie zu beugen.

Halle, im Mai, 1862.

[In den biblischen Anführungen bedeutet Gr.: Grundtext, || : Parallelstellen.]

Inhalt.

Einleitung.

Erster Theil.

Das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde.

Vierter Abschnitt: Der sittliche Beweggrund.

Fünfter Abschnitt: Das sittliche Thun. §. 98. S. 441.

Einleitung.

I.

Begriff der Sittenlehre und ihre Stellung in der Wissenschaft.

§. 1.

Die Sittenlehre, ebenso der Philosophie wie der Theologie angehörend, ist die Wissenschaft von dem Sittlichen, — die christliche Sittenlehre also die von dem Christlich-Sittlichen. Das Sittliche aber liegt in dem Gebiete der Freiheit der vernünftigen Wesen, im Gegensatze zu dem bloßen Natursein. Der Mensch hat als vernünftiges Wesen den Zweck seines Lebens nicht als einen von selbst und mit unbedingter Nothwendigkeit sich vollbringenden in sich, sondern hat ihn zunächst nur ideell, in seinem vernünftigen Bewußtsein, also daß er ihn nicht durch ein bewußtloses sichgehenlassen, sondern nur durch eine von ihm frei gewollte Lebensbewegung erreichen, ebendarum aber auch durch eigne Schuld verfehlen kann; — und das Wesen dieser Lebensentwickelung des Menschen in Beziehung auf die Verwirklichung seines vernünftigen Lebenszweckes ist das Sittliche, — welches also in seiner Wahrheit ein Sittlich-Gutes, in seiner schuldvollen Verkehrung aber ein Sittlich-Böses ist.

Dies nur vorläufig; die weitere Begründung kann erst später gegeben werden. — Das Gebiet der Freiheit ist das des Sittlichen; alles Sittliche ist wesentlich frei, u. alles Freie sittlich. Es gibt eine sittlich verschuldete Unfreiheit, aber selbst diese ist von der Unfreiheit der Natur noch wesentlich verschieden. Wer im Widerspruch mit dem christlichen, wie mit dem allgemein menschlichen Bewußtsein die sittliche Freiheit überhaupt leugnet u. auch das menschlich-sittliche Thun in das Gebiet der unbedingten Nothwendigkeit stellt, kann wol allenfalls eine Beschreibung von dem scheinbar Sittlichen geben, aber keine sittliche Anforderung an den Menschen stellen; vor dem Müssen verschwindet das Sollen. Ein solcher Leugner müßte wenigstens auch das entgegengesetzte

fast allgemeine Freiheitsbewußtsein als durch die unbedingte Nothwendigkeit gesetzt betrachten, sich folglich auch alles Rechtes, dasselbe anzufechten, begeben. Wir können es hier zunächst als in dem allgemeinmenschlichen, nicht durch einseitige Theorien beirrten Bewußtsein liegend voraussetzen, daß das Sittliche weder in dem Gebiete des Erkennens noch der Naturnothwendigkeit liege, sondern in dem Gebiete der Freiheit des vernünftigen Willens. Wo keine Willensfreiheit ist, da reden wir weder vom Sittlich-Guten, noch vom Sittlich-Bösen. Das sittliche Wollen aber ist nicht ein blindes, zufälliges, sondern ein vernünftiges, d. h. es will etwas vernünftiges, etwas von Gott gewolltes, u. zwar auf vernünftige Weise, oder will es auch nicht; aber auch dieses nichtwollen, also das Sittlich-Böse, bezieht sich, obgleich verneinend, auf einen vernünftigen Zweck.

In der heiligen Schrift wird der ethische Theil der christlichen Lehre bezeichnet als „Erkentnis des Willens Gottes in aller Weisheit u. geistlichem Verständnis“ [Col. 1, 9], also dessen, was Gott von uns „fordert“ [Deut. 10, 12 cf. Phil. 4,8]. — Von anderweitigen Begriffsbestimmungen der Sittenlehre erwähnen wir nur die wichtigsten. Vonvornherein zurückzuweisen sind alle solche, welche nur eine äußerliche Zusammenreihung von einzelnen sittlichen Gedanken ausdrücken, z. B. „eine geordnete Zusammenstellung von Regeln, nach welchen ein Mensch, specieller ein Christ, sein Leben gestalten soll;“ das ist nicht eine Wissenschaft, sondern nur eine Stoffsamlung für eine solche; Regeln sind auch nur die eine Seite des sittlichen Gedankens; sie müssen doch einen Grund u. einen Zweck u. eine innere Gesetzmäßigkeit haben; dies alles liegt aber nicht in jener Begriffsbestimmung. Viele erklären die Sittenlehre als die Beschreibung einer sittlich normalen Entwickelung. Beschreiben aber kann man eigentlich nur das, was wirklich ist, nicht das, was erst werden soll, aber nicht nothwendig werden muß. Die Beschreibung der Person Christi als des Ideals des Sittlichen gibt auch nur einen Theil der christlichen Sittenlehre, da Christus nicht alle Seiten des Sittlichen in wirklicher Erscheinung darstellen konnte. Überdies hat es die Sittenlehre auch nicht bloß mit dem Sittlich-Normalen zu thun, sie hat auch die Sünde u. den Kampf mit ihr als einer wirklichen Macht zu behandeln; auch hat sie nicht bloß zu beschreiben, sondern auch zu prüfen u. zu begründen.

Die meisten theologischen Ethiker geben sofort den Begriff der christlichen Sittenlehre; aber dieser engere Begriff ist nicht zu verstehen ohne den weiteren der Sittenlehre überhaupt. Die Erklärung (Harleß u. a.), die Sittenlehre sei „die theoretische Darstellung der christlich-normalen Lebensbewegung“ oder die Entwickelungsgeschichte des von Christo erlö-

sten Menschen, ist zu eng u. zu weit zugleich; zu eng, da die Sittenlehre doch bestimt auch von der nicht normalen Lebensbewegung reden muß, u. zwar nicht bloß nebensächlich u. einleitend, sondern als von einem wesentlichen Bestandtheil; zu weit, weil zu einer solchen Lebensbewegung doch auch manches gehört, was nicht dem Gebiete des Sittlichen angehört, sondern der objectiven göttlichen Gnadenwirkung auf das sittliche Subject. Jener Begriff ist mehr der der christlichen Heilsordnung, die aber doch nicht ganz in den Begriff des Sittlichen aufgeht. Die christliche Sittenlehre muß zwar auf die göttlichen Gnadenwirkungen Bezug nehmen, aber doch nur als auf ihre Voraussetzung; das ergriffenwerden von der göttlichen Gnadenwirkung führt wohl zur Sittlichkeit, ist aber nicht selbst etwas Sittliches. — Nach Schleiermacher ist die christliche Sittenlehre „die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo, dem Erlöser, bedingten Gemeinschaft mit Gott, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist, oder die Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herschaft des christlich bestimten Selbstbewußtseins entsteht" (Christl. Sitte, S. 32. 33); — das sind aber zwei einander ergänzende Begriffsbestimmungen, deren jede für sich nur die eine Seite der Sittenlehre ausdrückt.

Der seit Mosheim gebräuchliche Ausdruck „Sittenlehre" ist zweideutig, könnte auch als Lehre von den Sitten verstanden werden, statt als Lehre von der Sitte, d. h. dem Sittlichen; bestimter wäre Sittlichkeitslehre. — Der Name Ethik ist der älteste, schon von Aristoteles gebraucht; ἦθος, stammverwandt mit ἔθος, von der Wurzel ἕζω, „setzen," med. „sitzen," ist bei Homer = der Sitz, Wohnsitz, die Heimat, daher später das, was zur festen u. bestimten Heimat des Geistes geworden ist, worin sich der Geist heimisch fühlt als in dem ihm eigentümlichen Gebiete, also die Sitte, zunächst in dem Sinne von Gewonheit, die zur zweiten Natur gewordene Handlungsweise. Diesen Sinn hat ἤθη auch im N. T. [1 Cor. 15, 33]. Weiter aber geht der Begriff fort zu dem des eigentlich Sittlichen, als der objectiv gewordenen Sitte, welche für den einzelnen mit der Autorität eines Gesetzes auftritt; ἦθος ist dann eine geistige Macht, welcher der einzelne sich unterwirft, im Gegensatze zu der rohen Unbändigkeit des ungebildeten, noch wilden Menschen, u. welche, insofern sie nicht mehr eine dem Menschen fremde, ihm gegenüberstehende ist, als Charakter erscheint [Aristot. eth. nic. I, 13]. Die Römer gebrauchen dafür meist mores, daher schon Cicero u. Seneca von einer philosophia moralis sprechen. Bei uns hieß die Wissenschaft sonst meist Moral, theologia s. philosophia moralis, oft auch theologia s. philosophia practica. Nachdem sich aber die deistische Aufklärerei der Moral bemächtigt u. sie in die geistloseste Plattheit herabgedrückt hatte,

erhielt jener Ausdruck eine so unvorteilhafte Färbung, daß man später denselben lieber vermied, u. neben dem deutschen Namen die Aristotelische Bezeichnung wieder aufnahm.

§. 2.

Als philosophische Wissenschaft ist die Sittenlehre ein Theil der Philosophie des Geistes, hat zur Voraussetzung die speculative Theologie und Psychologie und steht in engster Beziehung zur Wissenschaft der Geschichte als der objectiven Verwirklichung des sittlichen Lebens. Innerhalb der Wissenschaft des Geistes stellt sie im Gegensatze zu der Erkentnis die active Seite des vernünftigen Geisteslebens dar, in welcher der zu vernünftigem Selbstbewußtsein gekommene Mensch das in ihm zunächst nur als Gedanke vorhandene zur Wirklichkeit, sein geistig-vernünftiges Wesen gegenständlich, zu einem von ihm selbst frei gewollten und gesetzten macht.

Alle Philosophie hat es wesentlich mit drei Gegenständen zu thun, mit dem Gedanken Gottes, der Natur u. des menschlichen Geistes. Die Ethik, in das dritte Gebiet gehörig, hat innerhalb desselben die mit der Natur des einzelnen Geistes u. dessen Entwickelung sich beschäftigende Psychologie u. die die Entwickelung des Gesamtgeistes darstellende Geschichte neben sich; sie ist gewissermaßen die Einheit beider; — sie ist Seelenlehre, insofern sie grade die höchste Gestalt des Seelenlebens, das vernünftig freie Leben, darstellt; sie ist Geschichte, insofern sie nicht den Menschen als einen vereinzelten erfaßt, sondern als ein organisches Glied des Ganzen, u. sein Thun als ein auf die vernünftige Gestaltung der gesamten Menschheit gerichtetes. Die Sittenlehre gibt der Geschichte ihr vernünftiges Ziel, u. alle Sittlichkeit hat die vollkommene Gestaltung der Weltgeschichte zu ihrem letzten Zweck. Ein wirkliches Verständnis der Geschichte ist ohne die Sittenlehre unmöglich; die Weltgeschichte ist die Verwirklichung des Sittlichen, des Guten wie des Bösen, in der Menschheit; darum ist die Geschichte, deren thatsächlicher Inhalt allerdings jenseits der rein philosophischen Erkentnis liegt, eine wichtige Lehrerin der Sittlichkeit, vorbildlich lehrend in der heiligen Geschichte, warnend u. mahnend in der unheiligen.

Die angegebene Stellung der philosophischen Ethik nimt deren Begriff allerdings im weitesten Sinne u. umfaßt auch das Recht u. die Kunst. Ist auch die Auffassung, wonach die Sittlichkeit wesentlich in eins der beiden aufgeht, eine große Einseitigkeit u. eine Verkennung des Sittlichen überhaupt, so wäre es doch nicht minder einseitig, das Sittliche von jenen beiden Geistesgebieten ganz zu scheiden u. es nur

neben diese zu stellen; es steht vielmehr als das Höhere über ihnen, u. beide haben nur insofern Wahrheit, als sie besondere Verwirklichungsformen des Sittlichen sind; es gibt in Wahrheit kein unsittliches Recht u. keine unsittliche Schönheit, obwol von dem sündlichen Menschen das Unrecht oft für Recht, u. das Häßliche für schön gehalten wird.

Einen von dem gewönlichen völlig abweichenden, an Fichtes u. Schellings Auffassungen sich anlehnenden Begriff der philosophischen Ethik gibt Schleiermacher in seiner philosophischen Sittenlehre. Indem er zwei Hauptwissenschaften annimt, die der Natur u. die der Vernunft, deren jede sich entweder empirisch oder speculativ behandeln lasse, je nachdem das Dasein oder das Wesen des Objects ins Auge gefaßt werde, gewinnt er vier Wissenschaften überhaupt. Die empirische Naturwissenschaft ist die Naturkunde, die speculative die Physik, die empirische Vernunftwissenschaft ist die Geschichte, die speculative die Ethik. Die Ethik ist also „das Erkennen des Wesens der Vernunft" u. verhält sich zur Geschichte wie die Speculation zur Erfahrung, ist also wesentlich Philosophie der Geschichte. Genauer noch wäre da die Ethik Philosophie des Geistes; Schl. aber weist diese ebenso naheliegende wie nothwendige Folgerung ab; Logik u. Psychologie gehören nach ihm nicht zur Ethik, denn die Psychologie entspreche der Naturlehre u. Naturbeschreibung, sei also „empirisches Wissen um das Thun des geistigen;" die Logik aber gehöre, empirisch behandelt, zur Psychologie, speculativ behandelt aber zur Physik; (System der Ethik, herausg. v. Schweizer. 1835. §. 55 ff. 60. 61. 87). Wird durch diese seltsame Auffassung der Logik u. Psychologie das nach dem ersten Begriff unermeßliche Gebiet der Ethik etwas beschränkt, so bleibt für dieselbe doch noch ein ganz ungewönlich weites Gebiet, u. sie umfaßt mit Ausnahme der Physik die ganze philosophische Theologie u. die Geschichtsphilosophie; u. wie Naturkunde u. Physik gleichen Umfang des Gebietes, nur in anderer Betrachtungsweise, haben, so decken die Gebiete der empirischen Geschichte u. der Sittenlehre einander, u. diese ist nichts als die speculative Fassung der Geschichte. „Die Geschichtskunde ist das Bilderbuch der Sittenlehre, u. die Sittenlehre ist das Formelbuch der Geschichtskunde" (S. 68); Geschichte ist aber in dieser Zusammenstellung alles, was nicht bloße Natur ist; u. da in höchster Instanz Natur u. Vernunft wesentlich identisch sind, die Natur Vernunft ist u. die Vernunft Natur, so ist „im höchsten Wissen Ethik Physik, u. Physik Ethik", im unvollkommenen dagegen ist die Ethik nach Inhalt u. Gestalt bedingt durch die Physik u. umgekehrt (S. 41). Es leuchtet ein, daß die Sittenlehre nach diesen Bestimmungen etwas ganz anderes ist, als was man sonst in der wissenschaftlichen Welt darunter versteht; u. es gehört selbst einiger Muth dazu, den Namen Sittenlehre für dieses

weitumgrenzte Gebiet rechtfertigen zu wollen. Diese wissenschaftlich unbefugte Grenzverrückung hat manche Verwirrung veranlaßt, u. Rothes theologische Ethik leidet auch an dieser Maßlosigkeit des Begriffs, wärend Schleiermacher selbst sich wol gehütet hat, jenen mehr im geistreichen Gedankenspiel als in innerer folgerichtiger Entwickelung des Grundgedankens gewonnenen philosophischen Begriff auf die theologische Sittenlehre anzuwenden. Ja in der philosophischen Ethik selbst schiebt Schl. alsbald einen viel engeren Begriff unter, ohne daß man irgendwie ein Recht dazu fände. So erscheint auf einmal die Ethik als die „wissenschaftliche Darstellung des menschlichen Handelns“ (S. 41. 45), was doch nicht so ohne weiteres als einerlei mit dem Begriffe des „speculativen Erkennens des Wesens der Vernunft“ erklärt werden kann. Aber auch diese neue Erklärung ist viel zu unbestimt; nicht das Handeln überhaupt, sondern das sittliche Handeln gehört der Ethik an. Ist diese schon engere Begriffsbestimmung also immer noch zu weit, so werden wir in der Erklärung, die Sittenlehre sei „speculatives Wissen um die Gesamtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur“ (S. 37. 46 ff), auf einmal in ein so eingeengtes Gebiet geworfen, daß wir einen sehr wesentlichen, ja den wichtigsten Theil der Sittenlehre aus ihr ausscheiden müßten. Denn nicht alles Sittliche ist eine Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur; mag man die letztere auch in einem noch so weiten Sinne nehmen, so steht sie doch als das andere der Vernunft gegenüber, ist das, was bei der empirischen Betrachtung das Gebiet der „Naturkunde, Naturgeschichte, Naturbeschreibung, Naturlehre“ ausmacht (S. 34). Die sittliche Herzensbildung, Demuth, Wahrheitsliebe, sittliche Gesinnung überhaupt u. das ganze Gebiet rein geistigen Lebens gehört gar nicht in jene Wirksamkeit auf die Natur. Andrerseits ist dieser Begriff wieder viel zu weit, weil es ja auch ein außersittliches u. unsittliches Ineinander von Vernunft u. Natur, u. ein unsittliches Wirken der Vernunft auf die Natur geben kann; wollte man aber sagen, daß dies dann nicht die wahre, sittliche Vernunft wäre, so würde man ja das Sittliche anderswo suchen als in jenem Wirken der Vernunft auf die Natur, würde es in die Vernunft als solche legen. — Da nach Schl. die Sittenlehre nur die speculative Kehrseite der Geschichte ist, so will er folgerichtig auch eine wesentlich geschichtliche Darstellung derselben. „Der Stil der Ethik ist der historische; denn nur wo Erscheinung u. Gesetz als dasselbe gegeben ist, ist eine wissenschaftliche Anschauung. Der Stil kann darum weder imperativisch sein, noch consultativisch. Die Form der Ethik ist die Entwickelung einer Anschauung. Die Formel des Sollens ist ganz unzulässig, da sie auf einem Zwiespalt gegen das Gesetz ruht, die Wissenschaft aber diesen eben als Schein darzustellen hat“ (S. 56). Diese

mit der Auffassung der „Reden über die Religion“ zusammenstimmende Behauptung, welche auf dem Standpunkte des pantheistischen Determinismus ganz folgerichtig ist, erwähnen wir nur, um jene Stellung der Ethik bei Schl. einigermaßen zu erläutern. Wie die andere speculative Wissenschaft, die Physik, nicht darstellt, was sein soll, sondern was wirklich ist u. sein muß, so hat es auch die pantheistische Ethik nur mit dem Sein u. Sein-Müssen, nicht mit dem Sollen zu thun; alles Wirkliche ist da vernünftig; aller Widerspruch mit dem Gesetz ist bloßer Schein; es ist nichts anderes, als was sein muß; die Ethik hat also nur für das Vernunftleben die Gesetze ebenso aufzustellen, wie die Physik für das Naturleben, u. ist dabei der Übereinstimmung der Wirklichkeit mit denselben ebenso sicher, wie die Astronomie des Eintreffens der berechneten Mondfinsternis gewiß ist. Sobald man dagegen in Anerkennung der sittlichen Willensfreiheit auch nur die Möglichkeit eines Widerspruchs der sittlichen Wirklichkeit mit dem sittlichen Gesetz zugibt, tritt die Sittenlehre sofort mit dem Sollen auf; denn das sittliche Gesetz hat unbedingte Geltung, gleichviel ob der Mensch es wirklich erfüllt oder nicht. Die Sittenlehre ist nur insofern rein geschichtlich, als die vollkommene Sittlichkeit auch persönliche Wirklichkeit ist; die christliche Sittenlehre trägt also allerdings wesentlich auch einen geschichtlichen Character, weil Christus ihr das sittliche Ideal ist, — für die übrigen Menschen trägt sie aber die Gestalt des Sollens; — die pantheistische Sittenlehre macht die gesamte Menschheit zum wirklichen Ausdruck der sittlichen Idee, zu ihrem Christus. Daß aber Schleiermachers philosophische Ethik den pantheistischen Character keineswegs abgestreift hat, ist unleugbar.

Hegel faßt die Sittenlehre als die eine Seite der Philosophie des Geistes, u. zwar als das Gebiet des objectiven Geistes im Unterschiede von dem des subjectiven, welches die Anthropologie, Phänomenologie des Geistes u. die Psychologie umfaßt. Der zu sich selbst gekommene, freigewordene Geist bethätiget, verwirklichet sich selbst, indem er als freier, vernünftiger Wille sich nach außen setzt, sich eine ihm entsprechende Welt bildet, welche der Ausdruck des Geistes ist. Diese objective Wirklichkeit des freien Geistes, welche für das einzelne Subject eine objective Macht wird, durch welche dasselbe in seiner Freiheit bestimt wird, welche also von dem einzelnen anerkannt sein will, ist als das Allgemeine für den einzelnen das Gesetz. Dieser Wille der objectiven Vernünftigkeit ist also das Recht, welches für den einzelnen zur Pflicht wird. Insofern aber das Recht nicht eine bloß objective Macht bleibt, sondern in dem einzelnen Subject sich verinnerlicht, u. so der individuelle Wille zum Ausdruck des allgemeinen Willens wird, das Recht in dem Subject freie Anerkennung findet,

zur subjectiven Gesinnung wird: schlägt der Begriff des Rechtes um in den der Moralität, welche wiederum, insofern sie nicht eine blos subjective bleibt, sondern in den Gebieten der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft u. des Staats sich eine volle vernünftige Wirklichkeit bildet, in welcher der freie Geist seine selbstgeschaffene, ihm vollkommen entsprechende Heimat findet, zur Sittlichkeit sich erhebt.*) Hegel nennt diese Entwickelung des objectiven Geistes nicht Ethik, — wozu er, da die Sittlichkeit die höchste Gestaltung desselben ist, sicherlich ein höheres Recht gehabt hätte als Schleierm. für seinen viel weiteren Begriff, — sondern Rechtsphilosophie. Es fällt zwar aller Inhalt dieser Rechtsphilosophie in das Gebiet der Ethik im weitern Sinne, aber nicht aller Inhalt der christlichen Ethik fällt in das Gebiet jener Philosophie; die Sittlichkeit hat nach christlicher Auffassung nicht bloß eine objective Welt der Vernünftigkeit zu schaffen, sondern auch die sittliche Persönlichkeit selbst zu einem vollkommenen Ausdruck der Vernünftigkeit zu machen; es gehört also manches, was Hegel in der Philosophie des subjectiven Geistes entwickelt, in die Ethik; u. das ist wohl auch der hauptsächlichste Grund, weshalb Hegel, in den Begriffen u. ihren Bestimmungen viel gemessener u. weniger willkürlich als Schl., die Wissenschaft des objectiven Geistes nicht Sittenlehre, sondern nur Rechtslehre nennt.

§. 3.

Als theologische Wissenschaft ist die Sittenlehre ein Theil der systematischen Theologie, in welcher sie mit der Dogmatik in engster Verbindung steht und dieselbe zur unmittelbaren Voraussetzung hat. Beide Wissenschaften gliedern sich in organischer Einheit in einander ein, und lassen sich nicht vollständig von einander lösen. Die Dogmatik stellt dar das Wesen, den Inhalt und den Gegenstand des religiösen Bewußtseins; die Sittenlehre stellt dieses Bewußtsein dar als eine den menschlichen Willen bestimmende Kraft. Jene erfaßt das Gute als Wirklichkeit, d.h. wie es durch Gott ist oder wird, oder durch Schuld der sittlichen Geschöpfe nicht ist; die Sittenlehre dagegen faßt dieses Gute als Aufgabe für das freie, also sittliche Thun des Menschen, also wie es auf Grund des religiösen Bewußtseins in Wirklichkeit werden soll. Die Dogmatik stellt die Wirklichkeit auf dem Gebiete des Göttlichen und Religiösen für den Menschen als Object des religiösen Bewußtseins hin, die Ethik dagegen das religiöse Bewußtsein als die eine geistige Wirklichkeit schaffende

*) Philosophie des Geistes §. 481 ff.; Rechtsphilosophie S. 22 ff.

Macht, stellt also eine Wirklichkeit dar, die von dem Menschen als religiösem Subject ausgeht. Die Dogmatik trägt also überwiegend objectiven Charakter, bezieht sich auf das Erkennen, die Ethik trägt überwiegend subjectiven Charakter, bezieht sich auf das Wollen.

Die theoretische Theologie, — im Unterschiede von der praktischen, welche die kirchlich-pastorale Anwendung des in jener gegebenen Lehrstoffs darstellt — ist theils geschichtlich, theils systematisch. Die Sittenlehre hat zwar eine geschichtliche Grundlage u. bezieht sich stetig auf die Geschichte, ist selbst aber ebensowenig Geschichte, wie die Dogmatik; Exegese u. Kirchengeschichte geben nur den Stoff für die Sittenlehre. Die Scheidung der Moral von der Dogmatik, mit der sie früher, bis Danäus u. Calixt, eng verwachsen war, ist schwierig u. ohne Willkürlichkeit auch nicht vollständig durchzuführen; beide Wissenschaften greifen wie zwei einander schneidende Kreise in einander über, u. haben unter allen Umständen einiges Gebiet gemeinsam; die allgemeinen Grundlagen der Sittenlehre wurzeln in den entsprechenden Gedanken der Dogmatik.

Die gewönliche u. zunächstliegende Erklärung: die Dogmatik zeige, was wir glauben, die Sittenlehre, was wir thun sollen, trifft die Sache nur ungefär u. reicht durchaus nicht aus, denn auch die sittlichen Gesetze u. Grundsätze sind Gegenstand des Glaubens; u. was wir glauben sollen, trägt ja schon in dem richtigen Ausdruck das Gepräge der sittlichen Forderung; das Glauben ist selbst etwas sittliches; die Sittenlehre kann sich nicht bloß mit dem äußerlichen Thun, sondern muß sich auch mit dem Innerlichen, mit der Gesinnung beschäftigen. Nach Harleß stellt die Dogmatik dar das Wesen des objectiven Heilsgrundes u. der objectiven Heilsvermittelung, die Sittenlehre aber die subjective Verwirklichung des von Christo ausgehenden Zieles, jene die den Christen bestimmende objective Heilsmacht, diese die ihm eigene Bewegung zu seinem höchsten Lebensziele; jene gibt Antwort auf die Frage: was dünket dich um Christo? diese auf die Frage: was dünket dich um die rechte Art eines Christen auf Erden? Diese Erklärung beschränkt beide Wissenschaften allzusehr; die Dogmatik muß doch auch vom Menschen u. von der Heilsordnung reden, u. die Sittenlehre doch auch vom objectiven Gesetz u. von der Sünde. Nach Schleiermachers theol. Sittenlehre (Christl. Sitte S. 1 ff.; 22-24) stellt diese das christliche Selbstbewußtsein in seiner relativen Bewegung dar, wie die Dogmatik dasselbe in seiner relativen Ruhe; die Dogmatik beantworte die Frage: was muß sein, weil der religiöse Gemütszustand ist? — die Sittenlehre die Frage: was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein u. durch dasselbe, weil das religiöse

Selbstbewußtsein ist? Dieser Gegensatz ist nicht ganz zutreffend, denn einerseits behandelt die Dogmatik nicht bloß das Sein, sondern auch das Werden, so in den Lehren von der Wiedergeburt, von den letzten Dingen; andrerseits behandelt die Sittenlehre nicht bloß das Werden, sondern nothwendig auch das sittliche Sein, sowol das rechtmäßige wie das unrechtmäßige. Die Tugend ist nicht bloßes Werden, sondern ein Sein, wie Schl. selbst anerkennt (Syst. §. 63); das erreichte Gut hört doch nicht auf, ein Gegenstand der Sittenlehre zu sein. Der Gegensatz von Bewegung u. Ruhe ist auf diesem Gebiete überhaupt unangemessen. — Schl. stellt es auch so dar: die dogmatischen Sätze seien diejenigen, welche das Verhältnis des Menschen zu Gott, aber als Interesse ausdrücken, wie es seinen verschiedenen Modificationen nach, in Vorstellungen ausgeht, während die ethischen Sätze ganz dasselbe ausdrücken, aber als innern impetus, ὁρμή, Antrieb, der in einen Cyklus von Handlungen ausgeht. Dies trifft wieder nicht ganz zu, denn auch die Sittenlehre drückt ein Verhältnis des Menschen zu Gott in Vorstellungen oder Gedanken aus, die an sich nicht schon einen innern impetus einschließen; so in den Fragen über das sittliche Wesen des Menschen, über die sittliche Idee an sich u. in der ganzen Güterlehre.

Die Schwierigkeit bei der Auffassung des Unterschiedes ruht weniger in dem allgemeinen Gegensatz als in denjenigen Punkten, wo beide Wissenschaften dieselben Gegenstände behandeln müssen. Die Lehren von dem sittlichen Wesen des Menschen, von dem göttlichen Gesetz, von der Sünde, der Heiligung, der Kirche gehören schlechterdings in die Dogmatik; aber die Sittenlehre muß von allen diesen Dingen nothwendig auch reden, so daß es zur Vermeidung von Wiederholungen räthlicher scheinen könnte, beide wieder zu einer ungetrennten Wissenschaft zu vereinigen, wie es früher geschah, u. neuerdings wieder von Nitzsch, zum theil auch von Sartorius durchgeführt worden ist. Aber die besondere Behandlung der Sittenlehre ruht doch, außer den wichtigen praktischen Gründen, auf einem tiefgreifenden innern Unterschiede; u. diejenigen Punkte, die in den Bereich beider Wissenschaften fallen, werden in beiden von verschiedenen Standpunkten aus u. in sehr verschiedener Weise behandelt. Beide Lehrfächer stellen ein Leben des Geistes dar, Gottes oder des Menschen, aber die Dogmatik faßt dasselbe als objective Thatsache, die Sittenlehre als Aufgabe für das freie Thun des vernünftigen Subjects; jene also hat wesentlich objectiven u. realen Charakter, diese einen subjectiven u. idealen. Die Dogmatik hat es immer mit einem über das Einzelwesen erhabenen Gegenstande zu thun, mit Gott, mit Christo, mit dem Menschen überhaupt; die Sittenlehre hat es zunächst immer mit der einzelnen sittlichen Per-

son zu thun, mit der Gesamtheit aber nur, insofern diese auf dem sittlichen Thun der einzelnen Persönlichkeit ruht. Was die Dogmatik lehrt, betrifft nicht mich als diese einzelne Person, sondern als Menschen überhaupt; was die Ethik lehrt, betrifft mich grade als Person. Die Dogmatik handelt von der Sünde an sich, als etwas gegenständlichem u. als einer geschichtlichen Thatsache, die Sittenlehre von derselben als persönlicher Krankheit u. Schuld. Jene handelt von dem Reiche Gottes als einer gegenständlichen Gestalt, diese von demselben, insofern das sittliche Subject ein organisches Glied desselben ist; jene von der Heiligung als einer Erscheinungsform des Reiches Gottes, diese von derselben als einer subjectiven Lebenserscheinung der Person. „Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet;“ das ist dogmatisch; „aber wir bitten in diesem Gebet, daß es auch zu uns komme;“ das ist ethisch. Die Dogmatik zeichnet die physische Karte vom Reiche Gottes, die Ethik zeichnet die Wege u. Wohnplätze hinein. Der Gegenstand der Dogmatik ist schlechthin unabhängig von der Freiheit des einzelnen Subjects, ist entweder ewig oder eine geschichtliche Thatsache, ist in keinerlei Weise in der Macht des Menschen; der Gegenstand der Sittenlehre ist in seiner Wirklichkeit schlechterdings abhängig von der freien Entschließung des Subjects, ist an sich reine Idee, deren Verwirklichung eine Forderung an die freie That des Menschen ist. — Die Dogmatik stellt dar, was ist oder war oder sein wird, die Sittenlehre aber, was sein soll oder nicht sein soll; jene gibt also immer ein in jeder Beziehung gesichertes Ergebnis einer entweder vollbrachten oder bestimten Bewegung, diese aber eine Aufgabe, deren Lösung durch die freie Zustimmung des Menschen bedingt ist. Der Inhalt der Dogmatik bezieht sich wesentlich auf das Erkennen u. Glauben, der der Sittenlehre auf das Wollen; jene will, daß der Mensch die Wahrheit aufnehme, diese, daß er sie thue; jener gegenüber verhält sich der Mensch also mehr passiv, weiblich, dieser gegenüber mehr activ, männlich. In dem Gebiete der Glaubenslehre ist eine Offenbarung des Göttlichen für den Menschen, in dem der Sittenlehre eine Offenbarung desselben durch den Menschen, der jenes in sich aufgenommen; dort geht die Bewegung des Göttlichen von dem göttlichen Mittelpunkte nach dem geschaffenen Umkreise, hier umgekehrt von diesem zu Gott als dem Mittelpunkt hin; dort ist Gott als Grund, als Ausgang, hier als Ziel der Lebensbewegung gefaßt; dort verhält sich der Mensch mehr episch, hier mehr dramatisch. Die Dogmatik ist überwiegend ontologisch u. geschichtlich, die Ethik überwiegend teleologisch. Beide Wissenschaften handeln vom Menschen u. seinem Thun, die Dogmatik aber, insofern der Mensch ein Object für Gott ist, die Ethik, insofern Gott erstrebtes Object für den Menschen ist. Jene verhält sich zu dieser

wie die Psychologie zur Pädagogik, wie die Physiologie zur Diätetik, wie die Botanik zur Gartenkunst, wie in dem animalischen Organismus die Sinnesthätigkeit zur Bewegung (vgl. Palmer, Moral, 1864, S. 21 ff.).

Die Sittenlehre hat demgemäß die Dogmatik nothwendig zur Voraussetzung, ist das zweite, nicht das erste. Die Sittlichkeit ist der zur subjectiven Lebensmacht gewordene Glaube, der Glaube, insofern er wirkende Kraft ist. Die volkstümliche Belehrung der heiligen Schrift deutet diese Stellung der Glaubens- u. Sittenlehre überall an, indem sie das sittliche Gebot auf die Darstellung des Glaubens folgen läßt u. gründet; so schon in der Mosaischen Gesetzgebung [Ex. 20, 2 ff.], so in den meisten neutestamentlichen Briefen [vergl. auch Mt. 7, 21. 24 ff.; Joh. 13, 17; 15, 1 ff.; 1 Cor. 13, 2; Col. 1, 4-10; 2 Tim. 3, 14 ff.; Tit. 1, 1; Jac. 1, 22 ff. 2, 14 ff.; 1 Joh. 2, 4.]

Ganz abweichend hiervon stellt Rothe die Ethik in ein völlig anderes Gebiet als die Dogmatik. Jene gehöre zur speculativen, diese zur historischen Theologie; sie stehen nicht neben einander, gehen nicht mit einander parallel, sondern gehören ganz verschiedenen Gestalten der Theologie an. Der Unterschied beider liege nicht in den Objecten beider Wissenschaften, diese seien vielmehr im wesentlichen dieselben, sondern in der Art der wissenschaftlichen Behandlung. Die Dogmatik sei die Wissenschaft von den Dogmen, d. h. den kirchlich autorisirten Lehrsätzen, habe also ein empirisch gegebenes, geschichtliches Object, sei daher wesentlich historisch u. durchaus nicht speculativ; die speculative Theologie sei vielmehr die Voraussetzung der Dogmatik. Die Ethik aber habe es durchaus nicht mit kirchlichen Lehrsätzen zu thun, sondern müsse rein speculativ behandelt werden u. sei als speculative Wissenschaft eine Voraussetzung für die Dogmatik. Die Theologie der evangelischen Kirche habe bei der Einführung der Moraltheologie von Anfang an nicht eine zweite Disciplin neben der Dogmatik schaffen wollen, sondern wollte, obwol ohne klares Bewußtsein, auf eine speculative Theologie hinaus, u. diese Disciplin müsse hinausführen aus dem bisherigen kirchlichen Gleise, immermehr die Dogmen auflösen (Eth. I, 38 ff.). Diese Auffassung, zu den vielen Absonderlichkeiten der Rotheschen Theologie gehörig, hat gar keinen zureichenden Grund. Es ist ganz willkürlich, die speculative Theologie neben die Dogmatik zu stellen, u. die Ethik als ausschließlich jener zugehörig zu erklären. Beide Wissenschaften können rein theologisch oder speculativ behandelt werden, wenn auch nicht aller Inhalt derselben speculativ erfaßt werden kann; u. mit demselben Rechte, mit welchem man die speculative Lehre von Gott u. der Welt aus der Dogmatik verweist, kann man auch die speculativ zu behandelnden Theile der Ethik von dieser Wissenschaft lösen u. letztere nun für eine rein empiri-

sche Wissenschaft erklären. Ein großer Theil der speciellen Ethik ist für die rein speculative Behandlung unzugänglich, wie dies ja der dritte Theil von Rothes Ethik hinreichend bekundet. Es mag darüber gestritten werden, ob die Speculation innerhalb der Theologie überhaupt zuläßig sei; wird sie aber einmal angenommen, so gilt sie für die Dogmatik ganz ebenso wie für die Ethik, wie denn auch ein nicht geringer Theil der Rotheschen Ethik nichts anderes ist, als speculative Dogmatik; u. es ist keinerlei Recht vorhanden, im Gegensatze zu der geschichtlichen Entwickelung der Wissenschaft die Dogmatik zu einem bloß dogmengeschichtlichen Bericht von dem kirchlichen Lehrbegriff herabzusetzen. Indem nun Rothe das dogmatische Gebiet garnicht als an das ethische gränzend betrachtete, gewinnt er volle Freiheit, die Grenzen der Ethik maßlos zu erweitern, also daß diese Wissenschaft hier eine Ausdehnung gewinnt, wie sonst nirgends, selbst in Schleiermachers philosophischem Systeme nicht. Nicht bloß, daß Rothe die ganze speculative Theologie in ausführlicher Darstellung als Einleitung voranschickt, wobei selbst, u. nicht allzugeschickt, weit in das Gebiet der Naturphilosophie eingegriffen wird, sondern auch in die Ethik selbst sind viele ganz fremdartige Dinge aufgenommen, z. B. die Eschatologie. Dabei aber werden für die Ethik als eine christliche die Thatsachen der Erlösung durch Christum vorausgesetzt, aber nicht etwa aus der Dogmatik, sondern aus dem unmittelbaren religiösen Bewußtsein. Da scheint es denn doch mehr als willkürlich, die wissenschaftliche Darstellung dieses Bewußtseins nicht als die wissenschaftliche Voraussetzung, sondern als die Folge der Ethik zu erklären.

II.

Wissenschaftliche Behandlungsweise der Sittenlehre.

§. 4.

Von den drei möglichen Darstellungsweisen der Sittenlehre, der empirischen, der philosophischen und der theologischen, ist die erste, die älteste, nur als Vorstufe der Wissenschaft zu betrachten. Die philosophische Ethik, auf der innern Nothwendigkeit des vernünftigen Denkens ruhend, kann selbst dann, wenn sie von christlichem Geiste getragen ist, dennoch nie gänzlich an die Stelle der theologischen treten und dieselbe als eine niedrigere Gestalt der Wissenschaft beseitigen wollen; sie kann vielmehr nur die wissenschaftliche Voraussetzung und Stütze der letzteren sein, ohne aber deren wirklichen Gesamtinhalt in sich aufnehmen zu können; denn die theologische Sittenlehre trägt in ihrer Grundlage und ihrem Wesen überwiegend geschichtlichen

Charakter, hat zu ihrer Erkentnisquelle die geschichtliche Offenbarung, zu ihrem wesentlichsten Inhalt die philosophisch nicht als nothwendig zu erfassenden Gedanken der Thatsache der Sünde und der gesamten Heilsgeschichte, deren Mittelpunkt der geschichtliche Christus, zugleich das vollkommene Ideal des Sittlichen, ist, und sie betrachtet ebenso auch die innerhalb der christlichen Geschichte wirklichgewordenen Zustände der Menschheit und des einzelnen Menschen, die als die Ergebnisse freier That auch nicht philosophisch als nothwendig nachzuweisen sind.

Eine bloß empirische Sittenlehre, nur eine Reihe von Beobachtungen u. Regeln gebend, wie bei den Chinesen, Indiern, den älteren griechischen Weisen u. auch vielfach innerhalb der christlichen Zeit, ist nur eine Stoffsamlung für eine wissenschaftliche Sittenlehre, nicht diese selbst. Auf dem Gebiete der Wissenschaft haben wir es nur mit dem Gegensatze der philosophischen u. theologischen Sittenlehre zu thun, an dessen Stelle man aber nicht, wie Schleiermacher thut, (Christl. Sitte S. 24), den Gegensatz von christlicher u. philosophischer Sittenlehre setzen kann. Der christlichen Sittenlehre steht nicht die philosophische, sondern die nichtchristliche gegenüber; auch eine philosophische Sittenlehre kann christlich, u. eine christliche philosophisch sein; ein gläubiger Christ wird eben nie anders als in christlichem Geiste philosophiren.

Der Gegensatz zwischen der philosophischen u. theologischen Sittenlehre ist an sich einfach u. klar; für jene gilt nur, was sich rein aus dem an sich nothwendigen Gedanken mit innerer Nothwendigkeit entwickelt; sie stellt das Sittliche als eine reine Offenbarung der Vernunft dar; die theologische dagegen faßt es als eine Offenbarung des Glaubens an den persönlichen Gott u. an den geschichtlichen Christus, als Ausdruck des Gehorsams gegen den geoffenbarten Willen Gottes. Zwischen beiden Darstellungsweisen ist also allerdings nicht bloß ein Gegensatz der Methode u. der Erkentnisquelle, sondern auch des Umfangs. Die theologische Moral, auch das Gebiet der geschichtlichen Thatsachen freier Willensentscheidung umfassend, geht über die philosophische hinaus. Beide könnten nur dann vollkommen sich decken, wenn das Gebiet der sittlichen Freiheit in das der unbedingten Nothwendigkeit aufgehoben, also die vernünftige Grundlage u. Voraussetzung des Sittlichen selbst verneint würde. — Die auf die wirklichgewordene freie That des Menschen u. Christi sich beziehenden ethischen Gedanken können in der philosophischen Ethik nur hypothetisch behandelt werden, so daß die Philosophie die auf dem Gebiete des reinen Denkens gewonnenen Ergebnisse auf die nicht philosophisch, sondern geschichtlich-empirisch gewonnenen Zustände anwendet, also nicht mehr als reine, sondern gewissermaßen als gemischte Philosophie.

Wenn auch die geschichtlichen Thatsachen des Christentums in die philosophische Ethik aufgenommen werden sollen, wie Palmer (Moral. S. 19) annimt, dann darf ihr Unterschied von der theologischen wenigstens nicht darin gesucht werden, daß diese sich auf die heil. Schrift gründe, denn jene Thatsachen kann doch auch die Philosophie nur aus der heil. Schrift schöpfen, ist aber dann eben nicht mehr rein philosophisch.

Wärend die rein philosophische Ethik nur die allgemeinen sittlichen Ideen entwickeln kann, nicht ihre Anwendung auf bestimte geschichtlich gewordene Verhältnisse, ist eine rein theologische, alle philosophische Behandlung schlechthin ausschließende Sittenlehre wenigstens in wissenschaftlicher Beziehung mangelhaft. Die theologische Sittenlehre kann die Philosophie sich aneignen, u. sie ist um so wissenschaftlicher, je mehr sie es vermag, aber sie darf die Philosophie nicht als die ausschließliche Grundlage u. Quelle annehmen, ohne aufzuhören, theologisch zu sein. Sie ist also in Beziehung auf Umfang des Inhalts u. auf die Mittel, über welche sie zu verfügen hat, reicher als die rein philosophische. Die höchste Vollkommenheit der christlichen Sittenlehre ist eine lebendige Vereinigung der philosophischen u. theologischen Behandlung, indem die in der sittlichen Vernunft selbst gegebenen Ideen auch als solche behandelt, speculativ entwickelt werden u. durch die christliche Offenbarung ihre religiöse Bestätigung empfangen, dagegen die in dem Gebiete des freien Thuns des Menschen selbst liegenden thatsächlichen Wahrheiten aus der Offenbarung u. der geschichtlichen Erfahrung aufgenommen werden. Den christlich-theologischen Charakter bewahrt eine solche Darstellung dadurch, daß sie angesichts des stets sich erneuernden Wechsels der philosophischen Systeme u. ihrer zum Theil wichtigen u. wesentlichen Gegensätze die Geltung der sicher bekundeten Offenbarungswahrheiten nicht abhängigmacht von deren Übereinstimmung mit einem bestimten philosophischen Systeme, sondern umgekehrt die Aufnahme philosophischer Gedanken u. ihrer Entwickelung abhängigmacht von ihrer Übereinstimmung mit den gesicherten Offenbarungswahrheiten. Wird dies Verhältnis anders aufgefaßt, so ist es eben nicht mehr ein theologisches, sondern ein philosophisches System.

Dieser Gegensatz zwischen philosophischer u. theologischer Sittenlehre ist gänzlich verschoben worden von Rothe, indem er eine theologische Ethik aufstellt, welche ihrem Wesen nach speculativ ist, u. indem er eine theologische Speculation von einer philosophischen bestimt unterscheidet, u. an die theologische Ethik die Anforderung stellt, sie müsse als Wissenschaft auch speculativ sein, während die Dogmatik dies garnicht sein könne (Eth. 1, 7 ff.). Jede Speculation beginne mit einem Urdatum, die philosophische mit dem Selbstbewußtsein. Dieses Selbstbewußtsein

sei aber nicht bloßes Selbstbewußtsein, sondern zugleich auch ein irgendwie bestimtes, sei auch Gottesbewußtsein; das religiöse Subject erkenne sein Selbstbewußtsein nicht als ein schlechthin reines, sondern immer zugleich mit einer objectiven Bestimtheit, nämlich mit der religiösen. Der Mensch sei sich seiner selbst nie anders bewußt als so, daß er sich zugleich auch seines Verhältnisses zu Gott bewußt ist. Dies mag, meint R., an sich controvers sein, aber auf dem Gebiete der Frömmigkeit, im theologischen Bereich, sei es nicht controvers; „wir wehren es niemand, die Wirklichkeit der Frömmigkeit selbst in Abrede zu stellen, aber mit der Unfrömmigkeit haben wir es grundsätzlich nicht zu thun; eine Theologie kann es nur geben unter der Voraussetzung der Frömmigkeit; für alle Unfrommen gilt unsere Speculation nichts, ihnen gegenüber müssen wir im Unrecht bleiben." Es gibt sonach eine zweifache Speculation, eine religiöse u. eine philosophische; letztere geht aus von dem bloßen Selbstbewußtsein, jene von dem frommen Selbstbewußtsein; die philosophische Speculation denkt das All durch den Begriff des Ich, die theologische durch den Begriff Gottes, aber beides a priori; die theologische Speculation ist also Theosophie; sie beginnt mit dem Begriffe Gottes, mit welchem die philosophische endigt; die Evidenz ist bei beiden dieselbe. Die speculative Theologie muß für jede eigentümliche Frömmigkeit eine wesentlich verschiedene sein, da der Ausgangspunkt, nämlich das eigentümlich bestimte fromme Bewußtsein, verschieden ist. Es gibt also auch eine eigentümlich christlich-speculative Theologie, ebenso für jede Kirche eine besondere, also auch eine besondere evangelisch-christliche; u. diese specielle Speculation gilt eben auch nur für diese bestimte Kirche, ist für die andern gar nicht da. Diese theologische Speculation ist aber nicht etwa an die Dogmen ihrer Kirche gebunden, sondern von ihnen unabhängig, weiß sich ihnen ebenbürtig, ja sie muß ihrem Begriffe nach heterodox sein; sie soll eben das Bewußtsein der Kirche weiterbilden u. die vorhandenen Lehrbestimmungen auflösen. In dem Systeme der theologischen Disciplinen nimt die Speculation die erste u. höchste Stelle ein. Der Unterschied der theologischen u. philosophischen Ethik ergibt sich nun von selbst. Beide sind speculativ; aber die philosophische geht aus von dem sittlichen Bewußtsein rein als solchem, die theologische dagegen von demjenigen, wie es in dem der bestimten christlichen Kirche angehörigen christlichen Individuum als ein religiös eigentümlich bestimtes vorhanden ist, u. von dem geschichtlich gegebenen Ideale der Sittlichkeit in der Erscheinung Christi.

Diese Auffassung scheint uns durchaus irrig. Wir vermögen eine andere als die rein philosophische Speculation durchaus nicht anzuerkennen, wenigstens nicht als etwas wissenschaftliches. Zunächst ist es that=

sächlich unrichtig, daß die philosophische Speculation immer vom Selbstbewußtsein ausgehe, im Unterschiede von der theologischen, die vom Gottesbewußtsein ausgehen soll. Spinoza geht direct vom Gottesbegriff aus, u. dessen Philosophie wird man doch sicherlich nicht eine theologische Speculation nennen wollen; ähnlich auch Schelling. Hegel beginnt von dem Begriffe des reinen Seins; das ist doch auch nicht einerlei mit dem Selbstbewußtsein. — Die theologische Speculation soll sich nur in ihrem Anfange von der philosophischen unterscheiden, insofern derselbe bei ihr etwas bestimter u. inhaltreicher ist, nämlich das bereits religiös bestimte Selbstbewußtsein. Das ist der Gedanke Schleiermachers, welcher auch von dem religiös bestimten Selbstbewußtsein ausgeht; nur will Schl. darauf nicht eine Speculation, sondern einfach eine theologische Beschreibung der frommen Gemütszustände gründen u. auf ihre Voraussetzungen schließen, was eben in keinerlei Weise Speculation genannt werden kann. Rothe, hierin weniger folgerichtig als Schl., geht nach zwei Seiten über ihn hinaus, einmal, indem er die religiöse Bestimtheit, das Selbstbewußtsein, bis ins Confessionelle fortführt, u. zweitens, indem er diese rein empirische Thatsache zur Grundlage einer Speculation machen will. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein, auf welches Rothe die speculative Theologie, specieller die Ethik gründet, ist nicht bloß im allgemeinen religiös bestimt, wie etwa bei Schl. als ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, sondern auch christlich=religiös, ja evangelisch=christlich u.s.w., u. nur auf Grundlage einer solchen ganz speciellen Bestimtheit ist ihm eine theologische Speculation möglich. Das ist also eigentlich nicht eine theologische Speculation, sondern eine christliche, eine evangelische, eine lutherische oder reformirte, u. hat auch nur für diesen bestimten kirchlichen Kreis eine Geltung; die andern, die einer andern Kirche angehören, mögen sich ihre eigentümliche Speculation bilden, um jene haben sie sich nicht zu bekümmern, u. jene nicht um diese; u. das soll nicht bloß Wissenschaft, sondern sogar speculative Wissenschaft sein. Wir können darin nur Willkür finden, u. erkennen dies weder für speculativ noch für wissenschaftlich, weder für christlich noch für evangelisch. Zuerst: eine wirkliche Wissenschaft, also vor allem eine wahre Speculation, darf nicht auf einem zufälligen Grunde ruhen, sondern nur auf einem schlechthin gewissen. Eine Speculation, die sich nicht darum kümmert, ob ihr Ausgang, ihre Grundlage auch sicher u. wahr sei, ist vonvornherein nichtig. Die vermeintliche theologische Speculation Rothe's aber legt ein ganz zufällig bestimtes religiöses Bewußtsein zugrunde, ohne nach dessen Berechtigung zu fragen, u. speculirt nun darauf getrost weiter. Da ferner der Ausgangspunkt dieser Speculation ein zufällig bestimter ist, so gilt

sie in jedem Falle immer nur für den bestimten u. beschränkten Kreis von Menschen, welche grade zufällig jenen Ausgangspunkt auch anerkennen, hat durchaus keine allgemeine Bedeutung, wie Rothe es ausdrücklich zugibt; es gibt also schlechterdings keine wissenschaftliche Verständigung zwischen den speculirenden Theologen verschiedener Kirchen; sie müssen einander eben stehen lassen u. Monologen halten; u. wer aus dem evangelischen Bewußtsein heraus speculirt, darf vonvornherein nicht den Anspruch machen, daß ein römisch-katholischer Christ ihn verstehe u. in seine Gedankenentwickelung irgendwie eingehe, denn er kann es nicht. Das ist aber ein entschiedener Widerspruch nicht bloß mit jeder Speculation, sondern eigentlich mit jeder Wissenschaft, ja mit dem Wesen der Wahrheit überhaupt u. mit der Sittlichkeit selbst. Die Wahrheit, — und jede Wissenschaft will ihr Ausdruck sein, — kann nie particulär sein wollen, macht nothwendig Anspruch auf allgemeine Geltung; jede wirkliche Wissenschaft will alle vernünftigen u. des wissenschaftlichen Denkens überhaupt fähigen Menschen überzeugen; u. die Verständigung mit andern darum ablehnen, weil diese zufällig sich anders confessionell bestimt finden, wäre gradezu unsittlich. Keine wirkliche Wissenschaft überhaupt darf ihre Grundlage als zufällig gegeben hinnehmen u. andere eben so zufällige als gleichberechtigte u. unantastbare gelten lassen. Ich kann, wenn ich nicht Verrath an der Wahrheit begehen will, nicht darum evangelisch-christlich speculiren, weil ich mich grade in meinem früheren religiösen Selbstbewußtsein evangelisch-christlich bestimt finde, sondern nur darum, weil ich aus überzeugenden Gründen dieses evangelisch-christliche Bewußtsein für an sich wahr, für die allgemeingiltige Wahrheit erkannt habe, die also jede ihr widersprechende Auffassung als irrig ausschließt. Und eben darum, weil die Wahrheit ihrer Idee, ihrem Wesen nach, nie bloß subjectiv sein kann u. darf, sondern objective u. allgemeine Giltigkeit haben muß, u. alle Menschen zur Erkentnis der Wahrheit kommen sollen [1 Tim. 2, 4], darf ich schlechterdings nicht eine Speculation aufstellen wollen, welche die Verständigung mit anderen, confessionell andersbestimten Menschen grundsätzlich ausschließt, für dieselben keine Überzeugungskraft haben soll u. sie nicht gleich mir berufen hält, die Wahrheit, die schlechterdings nur eine sein kann, zu erkennen. Ohne eine feste, schlechthin als wahr gesicherte Grundlage gibt es keine Wissenschaft. Eine Speculation mit zufälliger, willkürlicher Grundlage ist eitle Spielerei ohne Zweck u. ohne allen Werth. Es muß da so viele einander ausschließende u. gleichberechtigte Speculationen geben, als es solche zufällige Voraussetzungen gibt; u. was soll eine Wissenschaft noch bedeuten, die den Irrenden nicht überzeugen, nur für den schon Überzeugten eine nur ihn interessirende Un-

terhaltung geben will? Soll die vorausgesetzte Grundlage nicht selbst ein Gegenstand der vorangehenden wissenschaftlichen Prüfung sein, so könnte wol auch mit Fug u. Recht jemand sagen: ich finde mich nicht bloß so oder so religiös, sondern auch so oder so sittlich bestimt, finde in meinem sittlichen Selbstbewußtsein diese bestimte Lust u. diesen bestimten Widerwillen, u. auf Grund dieser Bestimtheit mache ich eine ethische Speculation. Die Unterscheidung zwischen philosophischer u. theologischer Speculation in Rothe's Sinne wäre nur die Unterscheidung von Wissenschaft u. unwissenschaftlicher Willkür. Wir erkennen es vollkommen an, daß nur ein sittlicher Geist über das Sittliche, nur ein christlich-frommer Geist über die Religion wahrhaft speculiren kann; aber daß ein Mensch sittlich oder fromm ist, das ist nur eine individuelle Thatsache, nicht eine wissenschaftliche Grundlage eines Systems, ist moralische Voraussetzung, nicht materiales Princip der Speculation selbst; die Frömmigkeit ist nur die subjective Bedingung, der Antrieb u. die Kraft zur Speculation, aber nicht das wissenschaftliche Fundament derselben. — Den seltsamen Widerspruch, daß diese Speculation, obgleich von einem bestimten kirchlichen Bewußtsein als der unantastbaren, nicht in Frage zu stellenden Grundlage ausgehend, doch zugleich mit dem Anspruch auftritt, über das kirchliche Bewußtsein hinauszuführen, u. die Heterodoxie gradezu als Forderung hinstellt, die Rothe selbst allerdings in hohem Grade erfüllt, brauchen wir hier nicht weiter zu erörtern.

Rothe stellt die theologische Speculation als ebenbürtig neben die philosophische. Wenn nun aber, wie er ausdrücklich behauptet, die philosophische Speculation in ihrer Entwickelung fortschreitend nothwendig zum Begriffe Gottes gelangt u. damit endiget, also grade da, wo die theologische Speculation anfängt: so kann ja von diesem auf rein wissenschaftlichem Wege gewonnenen Begriffe Gottes die Speculation einfach weitergehen, so daß wir nun eine nicht auf einer willkürlichen u. empirischen Voraussetzung, sondern auf einem wissenschaftlichen Resultat ruhende theologische Speculation haben, zu welcher sich jene von Rothe angenommene nur als eine Voreiligkeit verhält. Die ganze Unterscheidung zwischen theologischer u. philosophischer Speculation müssen wir also für wissenschaftlich unberechtigt erklären, u. den Unterschied zwischen philosophischer u. theologischer Ethik können wir nicht mit Rothe als den einer voraussetzungslosen u. einer voraussetzungsvollen Speculation fassen, sondern nur als den einer speculativen u. einer nichtspeculativen, wesentlich auf der Geschichte ruhenden. Die rein philosophische Ethik weiß von Christo, von der Erlösung, ja auch von der Sünde als einer Wirklichkeit nichts, kann also überhaupt den vollen Begriff einer christlichen Sittenlehre nicht ausfüllen, obgleich sie in dem, was sie wirklich

zu erfassen vermag, sehr christlich sein kann u. soll; u. da das ganze sittliche Leben des Christen auf der Erlösung u. geistlichen Wiedergeburt ruht, so gibt es keinen einzigen Augenblick in diesem Leben, wo eine bloß philosophische Sittenlehre ausreichen könnte. Die Auffassung Schleiermachers also (Christl. Sitte, Beil. S. 4), daß christliche u. philosophische Sittenlehre von ganz gleichem Umfang seien, müssen wir für unrichtig halten. In seiner philosophischen Ethik (S. 53. 54.) erklärt Schl. selbst ausdrücklich, daß der Begriff des Bösen in derselben gar keinen Platz habe, sondern aus der Erfahrung des wirklichen Lebens aufgenommen sei; in der christlichen Sittenlehre ist jener Begriff aber ein das Ganze wesentlich mitbestimmender (Chr. Sitte S. 35. 36).

Die theologische u. philosophische Sittenlehre schließen einander nicht aus, sondern stehen in innerer Verbindung u. können mit einander Hand in Hand gehen; wir müssen beide anerkennen, jede in ihrem Bereich, u. jede mit der Aufgabe, die andere möglichst mit sich zu vereinigen. Für jede der beiden Behandlungsweisen aber müssen wir allgemeine Giltigkeit beanspruchen. Mögen wir eine Wahrheit philosophisch oder theologisch erkannt haben, so steht uns dies doch fest, daß dieselbe nicht bloß Wahrheit für uns evangelische oder römische Christen sein soll, sondern für alle Menschen, welche überhaupt die Wahrheit suchen; u. diejenigen, welche sie nicht anerkennen, können wir eben nur als irrende betrachten. Das ist nicht Unduldsamkeit, sondern einfache Wahrhaftigkeit; jede Wahrheit ist in diesem Sinne intolerant, will aller Menschen Eigentum werden.

Oft wird die Sittenlehre so behandelt, daß die philosophische Ethik als reine vorangeht, u. die christliche als angewandte Ethik nachfolgt. Dies ist nicht richtig; die christliche Sittenlehre ist nicht bloße Anwendung der philosophischen, sondern hat, insofern sie auf Geschichte ruht, noch einen wesentlich andern Character u. andere, ihr eigentümliche Grundgedanken. — Wir haben hier eine christliche Sittenlehre darzustellen, die darum, weil sie alle Seiten des Christlich-Sittlichen umfassen soll, wesentlich theologisch sein muß; die philosophische Betrachtung aber muß bei der innern Organisirung u. bei der Entwickelung der Grundgedanken die tiefere wissenschaftliche Begründung geben.

III.

Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewußtseins überhaupt.

§. 5.

Die christl. Sittenlehre kann nicht verstanden werden ohne ihre Geschichte, und diese nicht ohne die der vor- und außerchristlichen Sittenlehre. Die Geschichte der Sittenlehre aber setzt voraus die Kentnis der geschichtlichen Entwickelung des sittlichen Bewußtseins überhaupt, dessen wissenschaftliche Frucht eben die wirkliche Sittenlehre ist.

Die Zerfahrenheit auf einem großen Theile des Gebietes der neueren Sittenlehre rührt vielfach von der Nichtbeachtung der Geschichte dieser Wissenschaft her; u. doch hat kein anderer theologischer Lehrzweig eine so lange u. reiche Geschichte u. so viele Beziehungen auch zu der vor- u. außerchristlichen Geistesgeschichte als grade die Ethik; die griechische Philosophie war auf die Ausbildung der christlichen Sittenlehre von weitgreifendem Einfluß. Aber die Geschichte der Sittenlehre kann nicht getrennt werden von der Geschichte des sittlichen Geistes überhaupt, aus dem sie entsprungen, dessen wissenschaftliche Gestaltung sie nur ist; auch das sittliche Bewußtsein der Menschheit selbst hat eine Geschichte, deren Erkentnis von viel höherer Wichtigkeit ist als die der Geschichte der bloßen Sittenlehre. Nicht jedes sittliche Bewußtsein hat eine Sittenlehre erzeugt, denn nur die höherstehenden Völker haben sich zur Wissenschaft erhoben, u. die ethische ist eine der schwierigsten; aber auch das nicht zu wissenschaftlicher Gestalt ausgebildete sittl. Bewußtsein eines Volkes ist, als die geschichtliche Vorstufe zu einem anderen, höheren, zur wissenschaftlichen Erfassung fortschreitenden Volksbewußtsein zu betrachten. Wie die Botanik die Keim- u. Blattentwickelung ebenso beachtet wie die Blüte u. Frucht, wie die Geschichte der religiösen Lehren die des religiösen Lebens, wie die Geschichte der Philosophie die Kulturgeschichte voraussetzt u. weiterführt, so kann auch die Geschichte der Sittenlehre nicht gegeben werden, ohne die des sittl. Bewußtseins selbst mit ins Auge zu fassen; Plato's u. Aristoteles ethische Gedanken lassen sich nicht bloß aus sich selbst verstehen, sondern vielfach nur aus dem sittl. Gesamtgeist der Griechen.

Die Geschichte der Sittenlehre selbst ist zwar mehrfach, aber noch nicht genügend bearbeitet worden. Am ausführlichsten ist Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1799-1823, 4 B., als deren Fortsetzung zu betrachten ist die schon 1808 erschienene: Gesch. der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften; damit ist zu verbinden desselben Verfassers: Gesch. der Moralphilosophie 1822 (u. als kurzer Grundriß: Gesch. der philos., ebräischen u. christl. Moral 1816). Der in diesen Werken zerstückelte, mit manchem Ungehörigen durchwebte

reichhaltige, aber nicht immer zuverlässige Stoff ist zu keiner lebendigen Einheit zusammengefaßt. Der flach rationalistische Standpunkt läßt ein tieferes Verständnis weder der philosophischen noch der theologischen Sittenlehre zu. Es wird als hoher Ruhm der Sittenlehre Jesu betrachtet, daß in ihr „das Bessere aus der Platonischen u. stoischen vereint" sei; die Darstellung des „weisen Lehrers" der Moral, Jesu, ist so abgeschmackt als möglich. Rousseau's „treffliche" moralische Ausführungen werden höchlichst gepriesen, Luther dagegen wie ein ganz verschrobener Kopf behandelt; die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift wird wiederholt als für die Moral gefährlich erklärt. Die Gesch. der Moralphilos. u. mehrere kleinere Schriften über die Gesch. einzelner ethischer Dinge (Eid, Ehe, Gewissen) sind sehr oberflächlich u. nachlässig.

De Wette, Christl. Sittenl., 2. Th., 1819, in 2 Abth.; (kürzer in s. Lehrb. d. christl. Sittenl., 1833, in welchem die Gesch. d. Sittenl. weit über die Hälfte des ganzen Buches ausmacht; ersteres ist wegen des höchst fahrlässigen Druckes für Unkundige fast unbrauchbar, von Stäudlin oft sehr abhängig, bis auf dessen Druckfehler, in einzelnen Theilen ihn überragend). — (Meiners, Gesch. d. Ethik, 1800, ganz unbrauchbar. Marheinecke, Gesch. d. christl. Moral &c. 1. Th. 1806, nur Bruchstück.) C. Feuerlein, d. Sittenl. d. Christent. in ihren geschichtl. Hauptformen, Tüb. 1855, gibt nur ungleichmäßige, oft unklare oder schiefe Umrisse; dess.: d. philos. Sittenl. in ihren geschichtl. Hauptformen, 2 Th. 1856. 59.

A. Das sittliche Bewußtsein u. die Sittenlehre der heidnischen Völker.

§. 6.

Die meisten geschichtlichen heidnischen Völker haben zwar Zusammenstellungen von sittlichen, fast überall auf die Religion gegründeten Lebensregeln, aber vor der Blütezeit der griechischen Philosophie keine eigentliche Sittenlehre. — Grundcharakter alles heidnischen sittlichen Bewußtseins und der heidnischen Sittenlehre ist der, daß Ausgang und Ziel des Sittlichen nicht ein unendliches Geistiges, sondern entweder das unpersönliche Natursein, oder das bloß individuell persönliche Sein ist. Der Ausgang ist nicht der unendliche Geist, und das Ziel nicht die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit in dem auf der sittlichen Vollendung der einzelnen Person ruhenden Gottesreiche und in der Gemeinschaft der Person mit der unendlichen Persönlichkeit Gottes, sondern immer nur ein beschränktes Sein, entweder eine bloß irdische, bürgerliche Vollkommenheit mit Abweisung eines überirdischen Zieles (Chinesen), oder das Aufgeben des persönlichen Da-

seins überhaupt (Indier), oder ein bloß individuelles Vollkommensein ohne die Idee eines die Einzelpersönlichkeit zum lebendigen Gliede machenden Gottesreiches (Ägypter, Perser, Griechen, Deutsche). — Es fehlt durchgehends die Erkentnis der wahren sittlichen Freiheit; entweder wird sie grundsätzlich abgewiesen, oder nur einigen wenigen besonders Begünstigten zugeschrieben, während die übrigen Menschen als Barbaren keiner sittlichen Freiheit und Vollkommenheit fähig seien. Es fehlt daher ferner durchweg die Erkentnis der Menschheit als in ihrer Gesamtheit zur Vollbringung der sittlichen Aufgabe berufen. Sittlich thätig ist immer nur ein Volk oder eine aristokratische Auswahl aus dem Volke; der Sklave ist der wahren Sittlichkeit unfähig. Wo aber die Menschheit selbst zur Sittlichkeit berufen ist, — bei den Buddhisten, — da ist die sittliche Aufgabe eine wesentlich verneinde, auf das Aufheben des persönlichen Daseins gerichtete. Es fehlt durchweg die Erkentnis der sittlichen Verderbnis des natürlichen Menschen, und daher der Nothwendigkeit einer sittlichen Wiedergeburt; die Sittlichkeit ist nicht sowol ein Kampf, als vielmehr nur einfache Entwickelung. Es ist zwar ein Bewußtsein von unsittlichen Zuständen der Menschheit, ja von natürlicher Untüchtigkeit zum Guten vorhanden, aber jene werden fast durchweg auf bloße bürgerliche und individuelle Entartung bezogen, diese wird den Barbaren und Sklaven zugeschoben. Die Idee des höchsten Gutes aber wird entweder nur verneinend erfaßt, oder auf irdisches Wohl bezogen, oder ganz in Zweifel gelassen, im günstigsten Falle in bloß individueller Vollkommenheit gesucht.

Das heidnische Sittlichkeitsbewußtsein kann natürlich nur verstanden werden aus dem jedesmaligen religiösen Bewußtsein, auf dem es durchgehends ruht. Daß wir von den meisten heidnischen Völkern nur lose zusammengereihte sittliche Vorschriften u. Bemerkungen, Sittensprüche u. praktische Lebensregeln, nicht aber ethische Systeme haben, ist für unsere Erkentnis ihres sittl. Bewußtseins kein Verlust, da die Systeme doch immer auch den subjectiven Charakter ihrer Verfasser an sich tragen, wärend jene Samlungen, meist auf göttliche Autorität gegründet, ein objectiver, ungetrübter Ausdruck des im Volke anerkannten Bewußtseins sind.

Ist es das Wesen des Heidentums, die Gottesidee immer nur in Weise der Beschränktheit zu haben, Gott immer nur als ein irgendwie beschränktes Wesen zu fassen, *) so entspricht diesem auch das sittliche Bewußtsein. Wenn Gott als ungeistiges Natursein gefaßt wird, so trägt

*) S. des Verfs. Gesch. d. Heidentums, I, §. 11 ff.

die Sittlichkeit wesentlich den Charakter der Unfreiheit, gewissermaßen der Unpersönlichkeit, ist entweder ein mechanisches sicheinfügen in das allgemeine Natursein, ein schlechthin ohne geistiges Ziel sich bewegendes passives sichunterwerfen unter die stets gleichlaufende, geschichtslose Ordnung (China), oder ein unterwerfen des persönlichen menschlichen Geistes unter das als Natur gefaßte göttliche Sein, mit dem die freie Persönlichkeit im wesentlichen Widerspruch ist (Indien). Wenn Gott aber als beschränkter einzelner Geist, u. dann folgerichtig als Vielheit, erfaßt wird, so steht der persönliche menschliche Geist nicht in vollkommener sittlicher Abhängigkeit von ihm, sondern ist ihm beziehungsweise ebenbürtig, hat Gottes Willen nicht zu seinem unbedingten Gesetz; die Grundlage des Sittlichen wird überwiegend subjectiv u. schwankend; die Selbstliebe u. der selbstsüchtige Stolz des starken Subjectes erscheint als der berechtigte Hauptbeweggrund des sittlichen Lebens (West-Asien u. Europa).

Bei solchen Anschauungen kann auch das Ziel des sittlichen Strebens, das höchste Gut, nur als ein beschränktes aufgefaßt werden. Bei den naturalistischen Völkern, den Chinesen u. Indiern hat dasselbe gar keinen positiven Inhalt, denn der persönliche unter die unpersönliche Naturmacht gestellte Geist kann nichts positives erringen wollen, was nicht schon wäre; sein Ziel kann nur möglichste Selbstverleugnung des persönlichen Geistes gegenüber der Natur sein. In China kann der sittliche Geist nichts erringen, was nicht von Natur u. darum mit Nothwendigkeit schon immer gewesen wäre; es gilt nicht ein geistiges, sittliches Reich zu schaffen, sondern das ohne die persönliche That von Natur schon daseiende ewige Reich der mit Naturnothwendigkeit bestimten Ordnung zu erhalten, ihr das eigne werthlose Einzeldasein passiv unterzuordnen u. einzufügen. — In Indien, bei den Brahmanen wie bei den Buddhisten, wo das Bewußtsein des persönlichen Geistes zu viel höherer Geltung erwacht ist, gewinnt das sittliche Ringen einen wahrhaft tragischen Charakter, indem der ganze schneidende Widerspruch des persönlichen Geistes mit dem denselben überwältigenden göttlichen Natursein zum Bewußtsein kommt. Das letzte Ziel des sittlichen Geistes ist da nicht nur nicht ein positives Sein, auch nicht einmal die Erhaltung des ewig sich gleichbleibenden Weltlaufes, sondern das untergehen des persönlichen Seins in das allgemeine, bestimmungslose Natursein; das höchste Gut ist vollkommene Selbstvernichtung durch sittliches Thun. — Bei den westlichen indogermanischen Völkern wird der persönliche Geist allerdings nicht mehr in das unpersönliche Natursein aufgehoben, denn das Göttliche wird selbst als Persönlichkeit erfaßt. Aber bei der bloßen beschränkten Einzelheit des Göttlichen, für welches die Idee des unendlichen persönlichen Geistes erst in den letzten,

von den Völkern selbst nicht anerkannten Spitzen der Philosophie aufgeht, schwindet auch die Sicherheit des sittlichen Zieles. Der persönliche Geist will nicht untergehen, will nicht verschwinden in dem mechanischen Gerassel der großen Weltmaschine, wie in China, nicht verschwimmen in das begriff- u. namenlose Urbrahma oder Nirvana, wie in Indien, sondern will ein positives Resultat erringen, aber er findet für dasselbe keinen gesicherten, festen Boden; u. wie der sittliche Held gegen die neidische Ungunst der Götter oder des Schicksals tragisch untergeht, so ist auch seine Errungenschaft im jenseitigen Leben eine durchaus zweifelhafte; Achilles sehnt sich aus der Unterwelt zurück nach einer Knechtesstelle auf Erden, u. Sokrates weiß nicht gewiß, ob er für seine philosophische Tugend den Genuß des Verkehrs mit den großen Gestorbenen davontragen werde. Im günstigsten Falle richtet sich die zweifelnde Hoffnung auf ein bloß individuelles Wohlbefinden, u. die Idee eines wirklichen Gottesreiches, welches seine Wurzeln in dem irdischen Leben des sittlichen Menschen, seine Krone in der überirdischen Vollendung hat, u. dessen Wesen Geschichte der Menschheit ist, bleibt auch dem am höchsten verklärten Heidentume unbekannt.

Die sittliche Freiheit der Person wird zwar nur von einigen folgerecht weitergehenden Philosophen Indiens wirklich verneint, aber dennoch ist sie nirgends in ihrer vollen Wahrheit anerkannt. Bei den Chinesen erstickt sie unter der Wucht des alles gängelnden Staatsgesetzes; bei den brahmanischen Indiern gestattet der durchgreifende Pantheismus nur für die weniger klar u. scharf denkenden volkstümlichen Kreise eine, obwol sehr beschränkte Freiheit; dem durchgebildeten Bewußtsein erscheint die thatsächlich auftretende als unberechtigt, als an sich sündhaft, oder noch folgerichtiger als bloßer Schein. Das unpersönliche Brahma ist das einzig wirklich Seiende, u. alles Besondere nur eine schlechthin unselbständige, unmittelbare Erscheinungsform des Einen, ohne alle freie Selbstbestimmung. — Der Grieche erkennt selbst in der höchsten, die Schranken des Volksbewußtseins weit überschreitenden Philosophie nicht dem Menschen, sondern nur dem freien Griechen die freie sittliche Selbstbestimmung zu; der Barbar hat nur eine halbe Menschheit, ist wahrer Tugend durchaus unfähig, er ist nicht zum freien Dienste unter die sittliche Idee, sondern nur zum unfreien unter den freien Griechen berufen. Eine allgemeine menschliche Sittlichkeit kennt selbst Aristoteles nicht.

Das ist eine der am meisten hemmenden Schranken heidnischer Sittlichkeit, daß die Idee der Menschheit ihr vollständig fehlt. Die einzige, über die Schranken des Volkstums hinausgreifende, auch in vieler anderen Beziehung an christliche Anschauungen erinnernde Religion der Buddhisten hat den Gedanken einer gleichsehr zur Wahrheit u. Sitt-

lichkeit berufenen Menschheit gefaßt, hat eine Mission über die Volksgrenzen hinaus, aber dies auch nur, weil Religion u. Sittlichkeit einen durchgreifend verneinenden Charakter tragen; in dem Bewußtsein von der Nichtigkeit alles Seins schwinden auch die Schranken der Völker als nichtige; aber diese Sittlichkeit will nicht ein geistiges Reich einer sittlichen Wirklichkeit aufbauen, sondern den sittlichen Geist aus aller Wirklichkeit, als einer in sich nichigen, befreien, auch von dem eigenen persönlichen Dasein.

Das der christlichen Sittlichkeit einen so tief ernsten Hintergrund gebende Bewußtsein von der schuldvollen sittlichen Verderbnis der unerlösten Menschheit hat im Heidentum nur schwankende u. selbst trügerische Anklänge. Dem Chinesen ist alle Wirklichkeit gut; das Meer des Lebens ist spiegelglatt, höchstens an seiner Oberfläche von leichten Wellenrunzeln getrübt, die durch eine kurze Windstille alsbald wieder verwischt werden. Dem Indier ist alles Dasein gleich gut u. gleich böse, — gleich gut, insofern alles Wirkliche das göttliche Sein selbst ist, — gleich böse, insofern alles zugleich eine unwahre u. unrechtmäßige Selbstentäußerung des einen Brahma, oder, bei den Buddhisten, ein Ausdruck der vollkommenen Nichtigkeit ist. Die Schuld liegt nicht auf dem Menschen, sondern auf Gott u. dem Dasein überhaupt; der Mensch leidet unter der Unwahrheit der Wirklichkeit, hat sie aber nicht selbst verschuldet. — Ernster u. mit höherer sittlicher Wahrheit erfaßt der Perser das Böse in der Welt. Die Menschheit ist wirklich sittlich verderbt, u. ist es durch eine sittliche Schuld, durch einen Abfall von dem Guten, u. der Mensch hat sittlich zu kämpfen gegen das Böse u. für das Gute. Aber jener Abfall liegt jenseits des menschlichen Thuns u. der menschlichen Schuld, liegt in dem Gebiete des Göttlichen selbst. Nicht das vernünftige Geschöpf, nicht der Mensch ist schuldvoll abgefallen, sondern ein Gott; das Göttliche ist selbst in sich entzweit, dem guten Gott tritt von Anfang an der schuldvolle böse gegenüber, u. die wirkliche Welt, nicht bloß die sittliche, sondern auch die Natur, ist das Werk beider einander sittlich gegenüberstehenden göttlichen, schöpferischen Mächte. In diesem nicht mehr naturalistischen, sondern sittlichen Dualismus liegt eine viel höhere Wahrheit als in der indischen Einheitslehre, wo die Entzweiung zu einem bloßen Schein, zu einer Selbsttäuschung, sei es Brahmas, sei es, u. folgerichtiger, des Menschen, herabsinkt, u. der Mensch hat hier eine viel höhere persönliche sittliche Aufgabe. Aber indem er die Schwere der Schuld von sich auf die Gottheit wirft, fehlt dem sittlichen Ringen doch der rechte Grund u. die Wahrheit. — Dem Griechen tritt selbst dieser in seinem Hauptnerv gelähmte Ernst des Persers hinter die in anderer Beziehung höhere Auffassung einer innern Har=

monie des Daseins zurück. Was für die christliche Weltanschauung das sittliche Ziel ist, wird da als das der Wirklichkeit bereits unvertilgbar einwohnende Wesen erfaßt, also daß das sittliche Thun nur den an sich durchaus fehllosen Keim des geistigen Wesens des Menschen zu entfalten hat, um das Höchste zu erringen. Von einem positiven Kampfe gegen eine machtvolle Wirklichkeit des Bösen in dem Menschen haben selbst die am höchsten stehenden Philosophen kein Bewußtsein; u. was von solcher Wirklichkeit des Bösen in dem Dasein dem gesunden Gefühl u. Urteil sich aufdrängt, das wird von dem grade bei den geistig Geförderten gesteigerten Selbstgefühl nicht in dem eigenen sittlichen Wesen des Menschen gesucht, sondern jenseits desselben in der Götterwelt, die selbst bei den sittlich zarter fühlenden Dichtern als sittlich befleckt, als Gegenstand gerechter Rüge erscheint, oder jenseits der Götterwelt in dem vernunftlos waltenden Schicksal, — oder in der außergriechischen Menschenwelt, die als barbarisch auch der sittlichen Versunkenheit verfallen ist. — Die bei weitem höchste Auffassung des Sittlichen u. der Schuld erscheint bei den germanischen Völkern, deren Weltanschauung sich freilich erst in der christl. Zeit, u. nicht unberührt von deren Einflüssen, weiter entwickelte.

§. 7.

Das umnachtete, nur zu einzelnen Lichtpunkten sich erhebende sittliche Bewußtsein der wilden Völker liegt außerhalb der Geschichte;*) das zartere der halbgebildeten Völker, besonders der Peruaner und Mexikaner, von denen jene besonders die gesellschaftliche Sittlichkeit zu einer, freilich einseitigen Blüte entwickelt haben,**) erscheint mehr als machtvolle Sitte, als daß es zu einem klaren Bewußtsein sich herausgebildet hätte. Das sehr bestimt ins einzelste und kleinste ausgebildete sittliche Bewußtsein der Chinesen, auch in zahlreichen, zum theil für heilig geltenden Schriften ausgesprochen, ist ohne höhere Ideen, mehr nüchtern-verständig, rein bürgerlich, überwiegend nur auf die äußerliche Zweckmäßigkeit gerichtet. Das Wesen dieser Sittlichkeit ist ein kampfloses sich erhalten in der von Anfang an stetig bestehenden Ordnung, bleiben in der rechten Mitte; kein Bewußtsein einer verlornen Vollkommenheit, keins von einer erst sittlich zu erringenden des Menschengeschlechtes. Voraussetzung ist die ungetrübte Güte der menschlichen Natur, die volle Übereinstimmung des Ideals und der Wirklichkeit. Nicht geheiliget soll eine unheilige Wirklichkeit werden, sondern das Einzeldasein des Menschen nur nachgebildet werden den reinen menschlichen Vorbildern, und eingefügt in die nie ganz

*) Gesch. des Heident. Bd. I, S. 40 ff., 163 ff. — **) Ebend. 251 ff., 303 ff.

zu beirrende, stets sich gleichbleibende gemeinsame Sitte. Der Glanzpunkt chinesischer Sittlichkeit ist der Gehorsam in der Familie und in dem Staate; ihr Grundcharakter ist passives verharren in der stets gleichartigen, ziellosen Bewegung des Ganzen; ein stetiger Pulsschlag, dessen Bedeutung nicht in dem Ziel, sondern in der Bewegung selbst ruht.

Die Chinesen, deren religiöse Anschauungen ein dürftiger, nüchterner, aber klarer u. folgerichtiger Naturalismus sind, haben besonders Interesse für sittliche Lebensregeln; die alten Religionsbücher, die Kings, gesammelt u. überarbeitet von Kong-fu-tse im 6. Jahrh. vor Chr., enthalten meist eine ins einzelne gehende Moral; ebenso fast alle späteren religiösen, philosoph. u. geschichtl. Schriften.

Das Leben des Alls trägt überall, auch in seiner geistigen Seite, Naturcharakter; keine Geschichte mit einem durch das sittliche Thun zu erringenden geistigen Ziele, sondern nur Naturverlauf mit stets gleichbleibendem, in steter, gleicher Wiederholung sich bethätigendem Charakter; die Sittlichkeit schaut nicht vorwärts, sondern nur rückwärts, auf das, was gewesen ist u. immer so bleiben soll, u. alles bessernde Thun in Beziehung auf eine etwa verschlimmerte Gegenwart ist bloße Rückkehr zu dem besseren Früheren. Statt eines Fortschrittes ist des sittlichen Strebens Ziel immer nur Erhaltung oder Rückkehr zu dem Vergangenen. Kein Ideales ist erst zu erreichen, sondern ist schon dagewesen u. eigentlich, mit wenig Trübungen, immer da; die Menschheit ist von Anfang an ohne Geschichte u. ohne Entwickelung schon vollkommen; die Sittlichkeit will nie etwas noch nicht dagewesenes schaffen, höchstens eine leichte, aber nie bis auf den Grund gehende Störung heilen. Gut ist nicht, was erst werden soll, sondern was von Anfang an schon ist; das höchste Gut ist nicht Ziel u. Zweck, sondern ist das ewig seiende selbst; der Mensch hat u. genießt es als gegebenes von Anfang an; es ist das Paradies, in welches er von Natur schon gesetzt ist u. welches er eigentlich nie verloren hat, höchstens daß einige Dornen u. Disteln zwischeneingewachsen sind, die jedoch das paradiesische Leben im „Reiche des Himmels“ dem Menschen nur etwas unbequemer machen, ihn aber nicht daraus vertreiben, u. mit leichter Mühe auszurotten sind. Der Strom der Weltgeschichte strömt von selbst ohne Zuthun des Menschen; der Mensch hat einfach demselben sich hinzugeben, in die ewig sich gleichbleibende Ordnung sich widerstandslos einzufügen, in das stets gleichmäßig rollende Uhrwerk als unbedingt der Bewegung folgendes Rad sich einzureihen. Die Sittlichkeit hat daher kein hohes Ziel, sondern fordert nur Ruhe u. Ordnung u. passive Unterwerfung unter das bis ins kleinlichste bevormundende Staatsgesetz u. die ihm gleichgeltende Sitte; nicht gewaltiger Kampf, sondern stilles verharren u. arbeiten. Höchstes Vorbild der Sittlichkeit

ist der natürliche Himmel mit seiner ewig sich gleichbleibenden, ordnungsmäßigen Bewegung. Wie die wirkliche Welt die gegenseitige Durchdringung der beiden Urprincipien, des Himmels u. der Erde, das Gleichgewicht u. die Mitte zwischen beiden ist: so besteht auch die Sittlichkeit in dem bewahren des Gleichgewichts, dem innehalten der rechten Mitte; der Mittelweg ist stets der beste. Die Sittenlehre ist daher durchaus nicht schroff u. hart; sie strebt nicht nach hohen, über die Wirklichkeit hinausliegenden Idealen, ist von mildem, weichem Wesen, nüchtern, praktisch, gemäßigt, ohne hohe Erhebung; sie fordert vom Menschen fast nichts, was ihm schwer werden könnte, was viel Entsagung forderte; er braucht nicht sein natürliches Wesen abzustreifen, hat nur Maß zu halten in allen Dingen. Der Mensch, natürlich nur der Chinese, ist daher auch immer von Natur schon befähigt, alle Forderungen der Sittlichkeit vollkommen zu erfüllen, u. es gibt daher auch schlechthin vollkommene, sündenreine Menschen. Die Tugend ist leicht zu vollbringen, denn sie ist der natürliche Ausdruck des Seelenlebens u. hat kein in dem Herzen wurzelndes Böse zu bekämpfen, hat auch keine wirkliche Feindschaft in der Welt gegen sich; sie erweckt nicht Haß, sondern überall Liebe, Achtung u. Ehre, denn die Menschheit ist ja im großen u. ganzen gut; das wirklich Böse ist immer nur Ausnahme; die Pforte ist weit u. der Weg ist breit, der zum Leben führt, u. viele sind ihrer, die darauf wandeln.

Als ein bloßer Ausdruck der allgemeinen, natürlichen Weltordnung steht die Sittlichkeit in unmittelbarer Verbindung mit dem Naturverlauf. Das innehalten der rechten Mitte erhält das Gleichgewicht in dem All, u. jede Störung desselben durch die Sünde hallt in der ganzen Natur wieder u. bewirkt unmittelbar Störungen in derselben, besonders wenn der sündigende der Stellvertreter des Himmels, der Kaiser, ist, der zur Darstellung des sittlichen Ideals, des Tugendvorbildes, von amtswegen berufen ist. Dürre, Hungersnoth, Überschwemmungen, Pest u. dgl. sind nicht sowohl positiv verhängte Strafen eines persönlich waltenden Gottes, als vielmehr unmittelbare, natürliche Wirkungen der Sünden des Kaisers u. des ihm nachahmenden Volkes. Statt eines geschichtlichen Zusammenhanges u. einer geschichtlichen Wirkung der Sünde auf die kommenden Geschlechter, wie in der christlichen Weltanschauung, ist hier ein natürlicher Zusammenhang u. eine natürliche Wirkung der Sünde auf die gegenwärtige Natur u. das gegenwärtige Geschlecht. Diese naturalistische Parallele zu der christlichen Lehre von der Erbsünde hat eine tief ernste Bedeutung. Der Mensch hat es in dem sittlichen Handeln nicht bloß mit sich zu thun, sondern mit dem Weltganzen; er stört sündigend die Ordnung u. den Einklang des Daseins überhaupt; jede Sünde ist ein Frevel gegen das All, darum auch gegen dessen höchste

Erscheinung, das Reich der Mitte; alle Sünden sind Verbrechen, alle sind gemeinschädlich; in China leidet durch die Sünde die Natur, nach christlicher Weltanschauung die Geschichte.

Der Mittelpunkt des sittlichen Lebens ist die Familie; in ihr offenbart sich unmittelbar das Gottesleben, welches in dem Gegensatze des Männlichen, Activen, u. des Weiblichen, Passiven, der Himmelskraft u. des Erdstoffes, u. in der Einigung der beiden besteht. Das Familienleben ist ein lebendiger Gottesdienst, u. die Familienpflichten sind die höchsten, alle andern unbedingt überragenden; dem Gehorsam der Kinder gegen die Eltern muß aller andere Gehorsam weichen. Was der Himmel für die Welt ist, das ist der Vater für die Kinder, u. die Ehrfurcht gegen die Eltern ist eine religiöse Tugend. Die Ehe ist darum eine sittliche Pflicht, welcher kein Tugendhafter sich entziehen darf; der Ehelose zerstört die Reihe der Familie u. frevelt an seinen Ahnen.

Die volle Verwirklichung der Sittlichkeit aber erscheint im Staate, der die nach allen Seiten ausgebildete Familie ist. Der Kaiser, als Sohn u. Stellvertreter des Himmels nicht nach Willkür, sondern nach den ewig geltenden himmlischen Gesetzen regierend, ist der Vater u. Erzieher des Volkes, nicht bloß das Recht schützend, sondern auch als Vorbild der Tugend die Sittlichkeit des Volkes leitend u. bewahrend. In China ist alles Staat u. der Staat ist alles; er ist das große Meer, in welches alle Ströme des Geisteslebens münden, u. auch die Sittlichkeit steht schlechterdings unter der Vormundschaft des Staats. Nicht als Mensch, sondern nur als Staatsbürger u. Familienglied hat der Chinese ein sittliches Leben; im Gehorsam gegen die Gesetze des Staats vollbringt sich alle Sittlichkeit; zwischen bürgerlichem u. sittlichem Gesetz besteht keine Unterscheidung. *)

§. 8.

Die Indier, die brahmanischen wie die buddhistischen, fassen auf Grund ihres folgerecht durchgeführten Pantheismus die Sittlichkeit wesentlich negativ. Alle endliche Wirklichkeit, vor allem die der menschlichen Persönlichkeit, ist nichtig, unwahr, unberechtiget, entweder weil sie, bei den Brahmanen, nur die sich selbst entfremdete Gottheit ist, oder weil, bei den Buddhisten, das Wesen alles Seienden überhaupt die Nichtigkeit ist; daher der Grundcharakter der Sittlichkeit die Selbstverleugnung, die Weltentsagung, passives dulden statt schaffender That. Das sittliche Ziel, das höchste Gut, ist kein persönlicher Besitz, sondern das aufgeben der Persönlichkeit an das unpersönliche

*) Die weitere Durchführung u. Begründung s. a. a. O. Bd. II, S. 121-208.

göttliche Sein oder an die Nichtigkeit. Kein verwirklichen und kein gestalten eines auf der Persönlichkeit ruhenden sittlichen Reiches, nicht einmal ein bewahren der bestehenden Wirklichkeit, sondern ein auflösen derselben. Alle Wirklichkeit, insofern sie endliche Gestaltung ist, ist böse, nicht durch Schuld des Menschen, sondern durch ihr Wesen von Anfang an; und keine andere Erlösung als ihre Vernichtung. Wärend aber in der rein pantheistischen Brahmanenlehre der Gedanke der Entfaltung der Welt aus Gott doch auch in dem Dasein eine göttliche, also beziehungsweise gute Grundlage anerkennen und die aus Gott ausgeflossene Menschheit je nach den verschiedenen Entfernungen von dem göttlichen Urquell in verschiedenen Graden dieser göttlichen Substanz theilhaftig sein läßt, — die Kasten-Unterschiede, — hebt die Lehre der Buddhisten mit dem göttlichen Urbrahma auch diese concentrischen Kreise um den entgöttlichten Mittelpunkt auf und fordert gleiche schlechthin weltentsagende Sittlichkeit von allen Menschen, selbst über die Schranken des Volkes hinausschreitend, und verwandelt die bei den Brahmanen als Gipfelpunkt der frommen Sittlichkeit erscheinende positive Selbstqual in ein auf hoffnungslosem Schmerz über die Nichtigkeit alles Seienden ruhendes stilles, entsagendes dulden.*)

Die brahmanischen Indier haben in den Gesetzbüchern alte u. reichhaltige Samlungen von sittlichen Lehren. Den Veden fast gleich geschätzt u. auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, ist das Gesetzbuch des Manu, dessen Bestandtheile sehr verschiedenen Zeiten angehören, die letzten aber bestimt noch vor das 4. Jahrhundert v. Chr. fallen; die eigentlich sittlichen Vorschriften sind noch ungetrennt von den religiösen u. bürgerlichen. Auch die Veden u. die spätern philosophischen u. gesetzlichen Schriften enthalten viel Moralisches.

Im Gegensatz zu dem chinesischen Natur-Dualismus von der Natur-Einheit als dem Göttlichen ausgehend, betrachtet der Brahmane die wirkliche Welt nur als eine weder nothwendige, noch eigentlich rechtmäßige, sondern als eine mehr traumartige Entäußerung des Urbrahma, die nach einem in sich zwecklosen Bestehen wieder in jenes zurückgenommen wird. Die Sittlichkeit hat also keinen positiven Zweck, sondern trachtet vielmehr darnach, aus dem Einzelsein hinauszugelangen, die Persönlichkeit in das Unpersönliche aufgehen zu lassen. Das persönliche Fortbestehen in der Seelenwanderung ist Strafe, nicht Lohn. Die bestehende Wirklichkeit ist

*) A. a. O. II, S. 280 ff., 305-332; 353-380; 388 ff.; 454-513; 520-597.

nicht, wie in China, als solche gut, sondern als Einzelsein böse, u. nur in ihrer allgemeinen göttlichen Substanz gut; nur diese, nicht jene darf festgehalten werden. Das sittliche Subject ist nicht der Mensch an sich; es gibt gar keine einige Menschheit, sondern nur verschiedene engere oder weitere Kreise um den göttlichen Mittelpunkt, geistig u. sittlich von Natur wesentlich verschiedene Menschenklassen, von denen die untersten aber noch niedriger stehen als manche Thiere u. zum sittlichen Leben schlechthin unbefähigt sind; ihnen die Veden oder die Gesetze zu lehren, ist ein der tiefsten Hölle würdiges Verbrechen. Nur die drei höchsten Kasten sind der Erkentnis der Wahrheit u. damit auch der Sittlichkeit fähig. Aber auch für sie sind die sittl. Aufgaben u. Kräfte sehr verschieden, u. der Indier spricht nicht von sittl. Pflichten des Menschen, sondern immer nur von den Pflichten der Kasten. Des Vaiçja höchstes Gut ist der Reichtum, seine Tugend ist fleißiges erwerben; des Xatrija höchstes Gut ist die Macht, u. seine höchste Tugend die Tapferkeit; u. nur der Brahmane ist der höchsten Sittlichkeit fähig; aber diese richtet sich nicht bildend u. schaffend auf die Wirklichkeit, sondern verachtend u. entsagend von derselben ab, nicht aber, um die freie, selbstbewußte Persönlichkeit der Natur gegenüber geltendzumachen, sondern um den persönlichen Geist als unberechtigt in das Unpersönliche zurückzuführen. Höchste Tugend ist verzichten, nicht etwa bloß auf sinnlichen Genuß, auf irdisches Wohlsein, sondern auf die eigene selbstbewußte Persönlichkeit; u. der Gipfelpunkt dieser Sittlichkeit ist darum die durch methodische Selbstqual angestrebte Selbstvernichtung, damit Brahma allein sei. Höchstes Gut des wahren Menschen, d. h. des Brahmanen, ist einswerden mit Brahma, nicht in dem Sinne einer sittl. Lebensgemeinschaft des persönl. Geistes mit dem persönl. Gott, sondern als ein auflösen des an sich unberechtigten persönl. Geistes in das Allgemeine, Unpersönliche. Was jetzt schon die Zusammenfassung aller Weisheit ist, zu wissen: „ich bin Brahma," das wird zur vollen Wahrheit durch das aufheben des Ich in das Brahma; das Ziel der Sittlichkeit ist: „Brahma allein ist, nicht ich;" u. wie der Mensch schon jetzt im tiefsten Schlafe, wo er von der Welt u. von sich nichts weiß, der Gottheit näher ist als im Wachen: so ist der Tugend Ziel das völlige entschlafen des persönl. Geistes, das verdünsten des Thautropfens, der auf dem Lotosblatte zittert. Das festhalten der Persönlichkeit ist das Wesen alles Bösen. Nichts kann u. darf bleibend bestehen als die einige Gottheit, die nichts anderes duldet als sich selbst, u. für welche alles Dasein der Welt höchstens nur ein Traumbild, eine vorübergehende Verirrung ist; — für den tiefer erkennenden freilich ist die Welt überhaupt nur eine falsche Einbildung des thörichten Menschen u. besteht garnicht. Die Chinesen wollen in der Sittlichkeit das Be=

stehende nur erhalten, die höheren Völker wollen es zu einer geistigeren Wirklichkeit gestalten, die Indier wollen es ins Nichtsein auflösen. Die westasiatischen Völker haben die Wahrheit in der Zukunft, u. sehnen sich hoffend u. sittlich ringend nach einer bessern Wirklichkeit, als die Gegenwart bietet; die Indier blicken schmerzvoll in die Gegenwart, gleichgiltig in die Zukunft, mit Befriedigung allein in die Vergangenheit, wo noch nichts anderes war als das einige Brahma, u. in die Zukunft, die zu dieser Vergangenheit einfach zurückkehrt. Der Chinese wirkt für die Gegenwart, die höheren Völker für die Zukunft; die Indier wirken gar nicht, sondern dulden u. sterben; sie wollen nicht den freien, sittlichen Geist in die Wirklichkeit hineinbilden, sondern ihn aus ihr herausziehen, nicht die Wirklichkeit durch den Geist verklären, sondern diesen aus ihr erlösen. Die indische Sittlichkeit ist weniger ein schaffen als ein opfern, u. fällt darum wesentlich mit dem Kultus zusammen, als dessen Gipfelpunkt die zu voller Vernichtung des persönl. Daseins steigende Selbstpeinigung zu betrachten ist. Den Weg, den die Welt aus dem Urwesen herausgemacht hat, muß sie wieder zurückmachen; die Natur vollbringt dies selbst durch den Tod; der Mensch vollbringt es in seiner sittlich-frommen Selbstvernichtung. Was für die Natur das natürliche Ziel ist, das ist für den Menschen sittlicher Zweck. Wie Brahma sich aus seiner reinen, durchsichtigen Einheit zur Welt der Vielheit entfaltete, so soll sich der Mensch aus seinem vereinzelten Dasein wieder in die Einheit zurückfalten; der Mensch, des weltlichen Daseins höchste Blüte, soll aus der Zerstreuung Brahmas in der Welt wieder zu der Einheit zurückkehren, sein Sonderdasein aufopfern. Absterben soll der Mensch, nicht etwa der Sünde oder nur der Sinnlichkeit, sondern sich selbst, soll aufhören wirkliche Persönlichkeit zu sein, verzichten auf jedes Gefühl, auf jeden Willen, auf jeden Gedanken, der irgend etwas anderes enthält als das eine Brahma. Die grausamen Selbstpeinigungen der Indier sind nicht Buße für Sünden, sondern höchste Tugendübungen der Heiligen. Ein lebendiges Schuldbewußtsein hat der Indier garnicht; das Böse des Daseins ist nicht seine, überhaupt nicht des Menschen Schuld. Alles, was ist u. geschieht, ist unmittelbar Brahmas That. Das Böse haftet zwar von Natur an allem Dasein, aber dem Menschen ist es nicht zuzurechnen, u. eine andere Erlösung von demselben gibt es nicht, als die Vernichtung des endlichen, auch des eignen Seins. Die ganze Sittlichkeit trägt verneinenden Charakter; der wahrhaft erkennende braucht nicht bloß keine positiven Werke zu thun, sondern er thut sie grundsätzlich nicht, weil sie nur dem Bereiche der Thorheit angehören.

Für den Menschen, auch insofern er Gegenstand des sittlichen Thuns ist, hat der Indier kein Interesse; höhere Liebe hat er für die

Natur, die der Naturgottheit näher steht u. der engste Kreis um den göttlichen Mittelpunkt ist. In der Natur sieht er seine Mutter, er liebt sie ehrfurchtsvoll als die nächste u. ungetrübteste Offenbarung Bramahs. Derselbe Indier, der einen Pariah gefühllos verschmachten sehen kann, ohne nur eine Hand helfend nach ihm auszustrecken, scheut sich, als schwere Sünde, einen Grashalm zu brechen oder eine Mücke zu verschlucken; ein Brahmane soll auch keine Erdscholle ohne Grund zerbrechen. — Die Ehe u. das Familienleben überhaupt kann nur eine Durchgangsstufe für die noch sittlich ungereiften sein; der zur Erkentnis hindurchgedrungene Brahmane muß Vater u. Mutter, Weib u. Kind verlassen und, der Welt u. sich selber abgestorben, nur noch der einsamen Betrachtung Brahmas leben, jahrelang im Walde auf demselben Punkte stehend, regungslos wie ein Baumstamm, nur die dürftigste Nahrung suchend oder von andern empfangend; alles endliche muß ihm vollkommen gleichgiltig geworden sein, bis er, einer Pflanze gleich fortlebend, hinsiechend den ersehnten Tod erreicht. Für die Gesellschaft u. den Staat kann nur der den niedrigeren Kasten angehörige noch Interesse haben, den Brahmanen selbst berührt dies nicht, u. höher als der muthige Held u. als der eifrig waltende Fürst ist der die Krone mit dem Einsiedlerleben vertauschende.

Merkwürdiger noch ist das sittliche Bewußtsein der Buddhisten, deren weltgeschichtlich wichtige Religion, eine Abzweigung der brahmanischen, begründet wurde von dem indischen Königssohne Çakjamuni im 6. Jahrh. vor Chr., die einzige heidnische Religion, die über die Volksgrenzen hinaus Mission trieb, u. in wenig Jahrhunderten in ganz Mittel- Süd- u. Ost-Asien bis nach Japan sich verbreitete. Die heiligen Schriften der Buddhisten sind überwiegend moralischen Inhalts, denn die Religion geht hier fast ganz in die Moral auf.

Ist bei den Brahmanen Grund u. Wesen alles Seins das eine schlechthin bestimmungslose u. inhaltlose Urbrahma, so geht der Buddhismus einen Schritt weiter, u. erklärt diesen bestimmungslosen, leeren Urgrund für das Nichtsein selbst. Alles ist aus dem Nichtsein; darum ist das Nichtsein der Inhalt u. das Wesen alles Seienden, darum ist alles Wirkliche in sich nichtig u. hat seine Wahrheit nur darin, daß es wieder zugrundegeht. Wie der Anfang, so ist auch der Zweck alles Seienden, also auch des Menschen u. seines sittl. Strebens, das Nichtsein. Alles ist eitel im Himmel u. auf Erden, u. Himmel u. Erde selbst sind eitel, u. auf den Trümmern der zusammenbrechenden Welt thront ewigbleibend nur das Nichtsein. Das Sittliche dieser atheistischen Religion liegt darin, daß der Buddhist mit dem trostlosen Gedanken auch wahrhaft Ernst macht u., im schneidenden Gegensatze mit dem in Weltgenuß versenkten neuern Atheismus, dem Menschen die gottverlassene Welt auch

als solche darstellt u. ihm allen Genuß derselben versagt, daß er an ihr keine Freude hat, sondern den tiefen Schmerz über alles Dasein zur Grundlage aller Sittlichkeit macht. Der Buddhist wird sich in vollem Maße bewußt, was es auf sich hat, die Natur über den Geist zu setzen, Gott nur in der Natur u. in der Welt überhaupt zu suchen. Da er es nicht vermag, den persönlichen Gott zu erfassen, so verschmäht er den unpersönlichen Naturgott u. will lieber ohne Gott in der Welt leben, nun aber auch als solcher, der keine Hoffnung hat. Der Buddhismus in seiner reinen Gestalt ist eine Religion der Verzweiflung, u. seine Sittenlehre entspricht diesem Charakter u. ist von der brahmanischen wesentlich verschieden. Hier entfaltet sich kein göttliches Urbrahma zu einer Welt; darum haben auch die verschiedenen Naturstufen der Menschheit keinen Sinn mehr; kein Mensch steht von Natur der Gottheit näher als der andere, alle Menschen sind einander gleich; keine Verästelung eines göttlichen Urkeims nach Pflanzenart, sondern ein in sich gleichartiges Sandmeer. Ist bei den Brahmanen die sittl. Freiheit dadurch wesentlich beschränkt, ja bei der folgerichtigeren Lehre aufgehoben, daß das Brahma allein alles in allem wirket, so besteht solche Schranke für den Buddhisten nicht. Keine Gottheit greift mit zwingender Macht in das menschl. Thun ein. Aber das sittl. Streben hat keine Wirklichkeit als höchstes Gut zum Ziel; das letzte Ziel ist die Vernichtung; u. dieser Gedanke wird hier viel tiefer u. schmerzvoller gefaßt als bei den Brahmanen. Geht bei diesen der Mensch u. alle Welt in das eine göttliche Sein auf, so gehen sie bei den Buddhisten in die völlige Vernichtung unter; das Ziel alles Lebens u. Strebens ist das spurlose Verlöschen, Nirvana. Der Buddhist strebt nicht, sondern er duldet den alles fühlende Dasein durchziehenden Schmerz der innern Nichtigkeit. Die ganze Weltgeschichte ist ein großes Trauerspiel; in tiefem Schmerze windet alles Lebendige sich, bis es dem Tode erliegt, u. das Bewußtsein dieses Schmerzes ist der Anfang u. das Ende aller Weisheit. Vor diesem Mittelpunkte aller Weisheit, — der Erkentnis des vierfachen Elendes als Wesens der Welt: Geburt, Alter, Krankheit, Tod, — treten alle andern Fragen zurück. Alles Wirkliche ist eitel, ist unvernünftig; davon geht alle Sittlichkeit aus. Darum soll der Mensch sich losreißen von aller Liebe zu dem wirklichen Dasein, verzichten auf alle irdische Lust; das Gefühl, das dem Weisen ziemt, ist nur das des Schmerzes u. des Mitleids. Für ein positives, sittliches Handeln, welches eine Wirklichkeit schaffen will, ist hier kein Raum; der Mensch strebt nur, aus dieser Welt des Schmerzes sich hinauszuringen, denn das Elend ist das Wesen der Welt, u. alle sittl. Weisheit besteht in dem möglichsten abstreifen aller Anhänglichkeit an dieselbe. In der des Göttlichen entleerten Welt fühlt sich

der Mensch heimatlos, findet in ihr keine Ruhe u. keine Befriedigung; seine Zukunft ist die Vernichtung, seine Gegenwart das verzichten auf alle Freude. Die Weltentsagung des Brahmanen ist mehr activ, männlich, denn durch die Abstreifung des endlichen Seins geht er in das Brahma auf. Die Weltentsagung des Buddhisten ist mehr passiv, weiblich, sie schreitet nicht zu positiver Selbstmarter u. zu wirklicher Selbsttödtung fort, sondern der Buddhist harrt still duldend, erträgt das Elend des Lebens in stummem Schmerze u. wartet, bis das Dasein zerfällt; eine stille, sanfte Trauer ist der Charakter dieser Weltentsagung, denn der Gedanke des leeren Nichtseins kann zu keiner männlichen That begeistern; u. der Schmerz des Daseins soll nicht noch durch eigene That erhöht werden. Verachten nur soll der Mensch die Welt, nicht weil er sie mit einer besseren, sündenlosen vergleicht, sondern weil das Böse u. das Elend von ihr unzertrennlich sind. Von aller Welt geschieden, als heimatloser Wanderer oder als Einsiedler im Walde oder in der Einöde soll der Fromme leben, im Bettlergewande, alles Schmuckes beraubt, ohne allen Besitz, völlig vereinsamt, gleichgiltig gegen Freude u. Schmerz, abgestorben allen Gemütsbewegungen. Die Ehe, weil neues Dasein erzeugend, ist an sich vom Übel u. ist dem Frommen schlechterdings versagt; die Familienbande gelten ihm nichts, u. sinnlicher Genuß ist ihm eine Thorheit. Solche Entsagung fordert die älteste, reine Buddhalehre von allen Menschen, u. es ist nur eine Abschwächung späterer Zeit, wenn zugestanden wurde, daß nicht alle dieses geistliche Leben zu führen brauchten, sondern ein Theil des Volkes sich mit geringerer Strenge begnügen dürfte.

Positive Gebote kennt die buddhistische Sittenlehre nur wenig, fast alle sind verneinend; die Tugend besteht wesentlich im unterlassen; „du sollst nicht", ist der fast durchgängige Anfang der Gebote; alle wollen nur ein sichversenken des Geistes in das Dasein abwenden, weltliche Lust versagen, nicht eine sittliche Wirklichkeit schaffen. in Beziehung auf andere lebende Wesen aber, Menschen wie Thiere, alle Vermehrung des an sich schon so machtvollen Elendes verhüten. Daher geht hier mit größter Weltverachtung Hand in Hand die höchste Milde gegen alle lebenden Wesen; keins darf gequält oder gar getödtet werden; u. um eines andern Wesens Schmerz zu erleichtern, soll der Mensch lieber selbst denselben ertragen. So sind die Buddhisten thatsächlich das mildeste Volk des Heidentums geworden; aber ihre Milde ist nicht sowol ein Ausdruck der thatkräftigen Liebe als vielmehr nur des Mitleidens, ist nur zurückhaltend, schonend, nicht schaffend. Das stumme geduldige Ertragen des Schmerzes, die völlige Gleichgiltigkeit gegen Freude u. Leid ist nicht der heldenmüthige Stolz einer sich stark fühlenden Persönlichkeit, sondern das weibliche, verzichtende dulden eines durch den Schmerz gebrochenen Herzens.

§. 9.

Das sittliche Bewußtsein der Ägypter und der semitischen Völker, besonders der Assyrer und Babylonier, ist uns bis jetzt nur sehr unvollkommen und bruchstückweise bekannt, so daß eine ganz bestimte Charakterzeichnung desselben noch nicht möglich ist. So viel scheint sicher bekundet zu sein, daß bei diesen Völkern, die den Übergang aus dem naturalistischen Ost-Asien zu den das Göttliche als persönlichen Geist erfassenden westlichen Völkern bilden, sowol die sittlichen Grundlagen, als das Wesen des sittlichen Subjectes und der sittlichen Aufgabe in höherer, geistigerer, die Persönlichkeit mehr zur Geltung bringenden Weise erfaßt werden als bei den früheren Völkern. Der pantheistisch-naturalistische Charaker der religiösen und sittlichen Weltanschauung ist überwunden, und eine moralisch-dualistische ringt sich immer bestimter hervor. Die Sittlichkeit geht aus dem bloßen erhalten und beharren der Chinesen, und aus dem entsagen der Indier in den Kampf gegen das einst zu überwindende, übermenschlich entsprungene, aber nicht ausschließlich geltende Böse über.

Ägypten steht auf der Grenzscheide der naturalistischen u. der persönlich-geistigen Weltanschauung; das Göttliche ist zwar zunächst u. ursprünglich noch reine Naturmacht, ringt sich aber zur geistigen Persönlichkeit hinauf, u. diese ist auch bei dem Menschen anerkannt; bei den semitischen Völkern tritt dies Bewußtsein noch bestimter auf. Die Voraussetzung des Sittlichen ist nicht mehr das vollkommene u. stetige Gutsein des Daseins, wie bei den Chinesen, oder das wesentliche Bösesein desselben, wie bei den Indiern, sondern ein innerer sittlicher Gegensatz des Daseins. Den persönlich gewordenen guten Göttern tritt das Böse als ein von ihnen verschiedenes göttliches Sein gegenüber, welches zunächst weniger geistig ist, mehr den Naturcharakter ausdrückt; u. der Mensch ist mit seinem sittlichen Streben inmitten dieses Gegensatzes gestellt, hat für das göttliche Gute u. gegen das nicht weniger göttliche Böse sich zu entscheiden. So wird das sittl. Subject bei dem Kampfe des in der Welt waltenden Widerspruchs selbständiger u. freier als bei den rein naturalistischen Völkern; seine sittl. Aufgabe wird eine bei weitem ernstere, schwerere, tritt viel gewaltiger an die persönliche Selbstentscheidung heran. Es haben daher diese Völker auch großartigere, weltgeschichtliche Charaktere erzeugt als die früheren, sind weltgeschichtlich kämpfende Völker geworden. Des kämpfenden Strebens Ziel aber ist der dereinstige Sieg des Guten über das Böse durch den persönlichen Geist, welcher nicht aufgelöst wird in ein allgemeines, un-

sönliches Natursein, sondern über das bloße Natursein siegend auch seine Persönlichkeit bewahrt.

Anders aber bekundet sich dieses Hervorbrechen des persönlichen Geistes u. seiner sittlichen Aufgabe bei den Ägyptern als bei den semitischen Völkern. Bei jenen ist das persönliche Wesen des sittl. Geistes zuerst zum vollen Bewußtsein gekommen. Der Geist ist etwas anderes als die Natur u. höher als diese, nicht zur Knechtschaft unter sie bestimt, sondern zur eigenen, freien, sittlichen Selbstbestimmung u. zu persönlicher Unsterblichkeit, gegenüber der von dem Tode durchwalteten Natur. Aber dieser Gegensatz des sittlichen, persönlichen Geistes gegen die Natur vollbringt sich in dem irdischen Leben noch nicht zum Siege. Wie Osiris dem bösen Typhon unterliegt, so muß der Mensch zuletzt in dem Kampfe der ungeistigen Natur unterliegen, aber nur, um in dem jenseits zum Vollgenuß der geistigen Persönlichkeit zu gelangen. Das Morgenroth der Freiheit des persönlichen Geistes ist in Ägypten angebrochen, aber es wird noch nicht Tag. Nur durch Kampf, durch leiden u. sterben hindurch wird der Geist frei, in der Götterwelt wie in der Menschenwelt. Osiris wird wahrer Herscher erst in der Unterwelt, dort auch erst der Mensch; nur aus dem Tode keimt das Leben u. der Sieg. Auch über des Ägypters sittliches Leben ist ein düsterer Schleier geworfen, ein schwermütiger Hauch ausgegossen, wie bei den Indiern, aber mit hellerer Hoffnung als dort. Dem Indier ist alles sittl. Leben nur ein schnell vorübergehendes, spurlos verschwindendes Meteor, dem Ägypter ein zwar leidenvolles, aber zum dereinstigen bleibenden Siege der sittl. Person ausschlagendes Kämpfen. Der Mensch *hat* noch nicht die volle Freiheit u. die volle persönliche Geltung, aber er *wird* sie haben nach dem Tode, wenn er hienieden standhaft kämpft; u. er ist sich der vollen, persönl. Verantwortlichkeit für sein Leben u. sein Schicksal nach dem Tode bewußt. Sein persönlich-sittl. Leben verfällt nicht einer allgemein waltenden Naturnothwendigkeit, sondern der persönlichen Entscheidung des ersten persönlichen Siegers über die Natur u. über den Tod. Von Osiris, dem Könige in der Unterwelt, wo das wahre Leben erst beginnt, wird des Menschen sittliches Thun gerichtet, abgewogen auf der Wage der Gerechtigkeit. In persönlicher Gemeinschaft mit dem Osiris, lebt der Gerechte glückselig fort. Osiris, der höchste Vertreter der geistigen Gottheit, der Vorgänger u. Bürge der Unsterblichkeit, der Erstling unter den Gestorbenen u. nach dem Tode Lebenden, ist auch der höchste Vertreter ägyptischer Sittlichkeit, deren Grundcharakter beharrliches Kämpfen um die Gerechtigkeit ist. Die Straußfeder, das Zeichen der Wahrheit u. Gerechtigkeit, ist eins der höchsten Ehrenzeichen. — Aber erst in der Unterwelt vollbringt sich die wahre Gerechtigkeit; hier auf Erden walten noch unüberwindlich die bösen Mächte.

Darum richtet der Ägypter, im Gegensatze zu dem Chinesen, all seine Liebe u. sein Interesse auf das jenseitige Leben. Die Wohnungen der Lebenden waren meist dürftige Hütten, die Wohnungen der Todten sind die Denkmäler höchster Kunst u. eines Arbeitseifers ohne gleichen; die Felsengräber u. die zu Königsgräbern bestimten Pyramiden gehören zu den Wundern der alten Welt u. trotzen der Macht der Zeit. Das Leben der Gegenwart wird wie bei den Indiern geringgeachtet, aber nicht wegen der Nichtigkeit alles Daseins überhaupt, sondern weil es gemessen wird an einem höheren Leben, welches als höchstes Gut ein hoffnungsreiches sittliches Ziel ist. Erinnerungen an den Tod begleiteten den Ägypter überall, u. die Mumien oder die Todtenbilder waren selbst bei festlichen Gastmählern ein gewaltiges memento mori. „Die Ägypter, sagt Diodor (I, 51), halten die Zeit dieses Lebens für sehr gering; die Wohnungen des Lebens nennen sie Herbergen, die Gräber aber ewige Wohnungen.“

Die heidnischen semitischen Völker, besonders die Assyrer u. Babylonier, stellen sich in Religion u. Sittlichkeit ganz auf den Boden des subjectiven Geistes, der Einzelpersönlichkeit. Die allgemeine Einheit des Naturalismus ist ihnen zerronnen, aber die des unendlichen Geistes noch nicht errungen. Der Geist erscheint nur in der Vielheit von Einzelgestaltungen; daher treten diese Völker auch nie als Einheit, sondern immer als Vielheit auf. In der Religion wie in der Sittlichkeit zeigt sich die Losgebundenheit des sich hier zum erstenmal stark u. mächtig fühlenden subjectiven Geistes von aller unbedingten objectiven Macht, sei sie Natur oder Geist, eine Ungezogenheit u. Unbändigkeit des starken Einzelwillens, kühne Thaten, aber auch gewaltige Wildheit des ungebändigten Willens u. der Leidenschaften, ein hoch aufgeregtes Wogen ohne Ziel u. Zweck. Der Mensch als persönliches Einzelwesen tritt als das höchstberechtigte in den Vordergrund. Es fehlt der Sittlichkeit an einer festen Grundlage u. Regel; der starke Einzelwille durchbricht alle Schranken. Das ist die Ära der großen Helden u. der großen Tyrannen u. Gottesverächter, von Nimrod, der da anfing, ein Gewaltiger zu werden auf Erden, ein gewaltiger Jäger vor Jehovah [Gen. 10, 8], bis Nebukadnezar, der kühn gegen Gott sich erhob. Das im starken Selbstgefühl verwilderte sittl. Bewußtsein zeigt überwiegend den Trotz des starken Subjectes gegenüber aller gegenständlichen Macht, selbst gegen Gott; Grausamkeit u. wüste Sinnlichkeit kennzeichnen selbst den Kultus, viel mehr noch das sittliche Leben. Ninivęh u. Babylon erreichten in vorchristlicher Zeit den Gipfelpunkt des gottlosen, genußsüchtigen, üppigen Lebens. Religion wie Sittlichkeit stehen im schroffsten Gegensatze gegen Indien; das wüste, gewaltsame, tumultuarische duldet kein Gesetz, keine feste Ordnung.

§. 10.

Zu höherem Standpunkte, aber nicht zu höherer Durchbildung als die früheren Völker erheben sich die nur kurze Zeit eine weltgeschichtliche Geltung gewinnenden Perser. Der scharfe Dualismus zweier einander sittlich gegenüberstehenden persönlichen Götter ruft auch die Sittlichkeit zu ernstem sittlichen Kampfe gegen das in dem Bereiche des Göttlichen entsprungene Böse; die sittliche Persönlichkeit tritt viel nachdrücklicher hervor als je vorher; die sittliche Aufgabe wird schwerer, aber hat die sichere Verheißung dereinstiger Bewältigung des Bösen, nicht erst in einem jenseitigen Leben, sondern innerhalb der Geschichte selbst. Die Sittlichkeit hat hier zuerst im Heidentume ein positives Ziel innerhalb der Geschichte, die Verwirklichung eines Reiches des Guten auf Erden; und die Perser sind das einzige heidnische Volk, welches eine bestimte Prophetie zur Grundlage seines religiös-sittlichen Strebens macht. Das Wesen persischer Sittlichkeit besteht daher in dem von bestimter Hoffnung getragenen bewußten Gegenkampfe gegen das in der Welt wie in und an dem Menschen selbst mächtige Böse, welches nach seinem schuldvollen Ursprunge wie nach seinem Ende als eine nicht natürliche, sondern sittliche und durchaus nicht seinsollende Verderbnis erscheint, — in einer beständigen Reinigung des Menschen von allem, was aus dem in alles Dasein eingreifenden Bösen herrührt, im Kampfe gegen die Welt des Angramainyus. Der Mensch tritt mit seinem sittlichen Willen einer machtvoll waltenden Gottheit berechtiget und siegreich gegenüber.

Die Perser, deren eigentliche weltgeschichtliche Bedeutung von Kyros bis Alexander reicht, haben in dieser kurzen Zeit eine wissenschaftlich gereifte Gestaltung ihres religiös-sittlichen Bewußtseins nicht herausbilden können. Die Hauptquelle für dasselbe, der Avesta,*) ist an Inhalt u. Gedankenentwickelung beiweitem dürftiger als die so reichen u. tiefsinnigen heiligen Schriften der Indier; dennoch ist die sittliche Gesamtauffassung eine höhere. Die wirkliche Welt, in welcher der Mensch sittlich zu wirken hat, ist nicht mehr das unmittelbare Gottessein selbst, sondern ist wesentlich durch persönliche Gottesthat geworden. Der Geist in seiner persönlichen Wirklichkeit ist nicht mehr eine bloße vorübergehende Erscheinung an dem allein ewigen Naturgrunde, wie in China u. Indien, auch nicht mehr gefesselt u. gehemt durch die in dem diesseits noch übermächtige Natur, wie in Ägypten, sondern ist bereits die höhere,

*) Übersetzt v. Spiegel, 1852, 59, 2 B.

schaffende Macht über die Natur, obgleich noch nicht vollkommen freier u. allein wirkender Schöpfer. Die Welt ist so dem sittl. Geiste gegenüber nicht mehr ein fremdes, ungleichartiges, sondern tritt ihm als Geisteswerk befreundet entgegen; der Mensch beginnt sich in der Welt heimisch zu fühlen, u. verlegt daher das Ziel seines sittl. Strebens nicht mehr bloß in ein jenseits, sondern faßt es als ein weltgeschichtlich zu erringendes. Dieses Ziel des sittl. Strebens ist aber nicht durch bloße, einfache, natürliche Fortentwickelung des Menschen zu erreichen, sondern durch steten u. ernsten Kampf gegen das positiv vorhandene Böse. Das Böse ist nicht mehr wie bei den Buddhisten u. zum theil schon bei den Brahmanen die Substanz der Welt, haftet nicht an der Natur des Daseins als von ihr unzertrennlich, sondern ist erst durch sittliche Schuld des persönlichen Geistes geworden, ist ein verschuldeter Abfall von dem ursprünglich Guten. Das ist ein an die christliche Weltanschauung sich annähernder Gedanke, wie er uns in der bisherigen Entwickelung noch nicht in gleicher Stärke entgegengetreten ist. Der Gedanke der natürlichen Nothwendigkeit des Bösen durchschneidet den Nerv des sittlich Bösen; die Chinesen theilen diesen Gedanken nur darum nicht, weil sie das Böse überhaupt nur ganz oberflächlich fassen; die Indier fassen es bei weitem tiefer u. ernster, aber erkennen nicht die sittliche Wurzel desselben; bei den Persern ist alles Böse nur durch persönliche That. Aber diese That ist nicht eine geschichtliche, sondern eine vorgeschichtliche, nicht eine menschliche, sondern eine göttliche. Doch nicht die einige Gottheit an sich kann das Böse thun, wie bei dem indischen Brahma gedacht wird, sondern der gute Gott, Ahura-Mazda, bleibt von allem Bösen unberührt; es ist ein anderer gleich ihm persönlicher Gott, welcher sich in freier Selbstentscheidung für das Böse entschied, seine Welt in die des Ahura-Mazda hineinverflocht u. mit allem wirklichen Bösen, dessen Urquell er ist, in Verbindung steht, Angra-mainyus, d. h. „der böse gesinnte," Urheber des Todes, der Lüge, aller Unreinheit u. aller schädlichen Geschöpfe, der Geist, der das Gute stets verneint.

Obgleich hiernach der Mensch die Schuld der bösen Wirklichkeit von sich auf die Götterwelt abgewälzt hat, so erfaßt er diesem Bösen gegenüber doch auch seine sittliche Bedeutung u. Aufgabe schärfer als bei den früheren Völkern. Der von dem guten Gott gut geschaffene Mensch ist mit voller persönl. Freiheit inmitten dieses sittlichen Gegensatzes gestellt, u. hat nun die von ihm auch wirklich zu vollbringende sittliche Aufgabe, in immer engere Gemeinschaft mit Ahura-Mazda zu treten, u. den Angra-mainyus u. alle seine Werke zu bekämpfen. Die Sittlichkeit ist ein Kampf, u. ruht nicht auf bloßen natürlichen Gefühlen u. Trieben, sondern auf dem bestimten Bewußtsein von dem

heiligen Willen des guten Gottes, auf dem den Menschen ausdrücklich geoffenbarten Worte. Dadurch ist aller Naturcharakter von dem Sittlichen abgestreift, u. dasselbe in das rein geistige Gebiet gesetzt, u. zugleich ist die subjective Willkür der semitischen Völker überwunden, u. für das Sittliche ein objectives, rein geistig aufzunehmendes Gesetz gewonnen. Das geoffenbarte heilige Wort ist die mächtigste Waffe gegen Angra-mainyus. — Dieser sittliche Kampf ist ein viel kräftigerer als in Ägypten, denn er ist sich des einstigen Sieges auch für die geschichtliche Welt in freudiger Hoffnung bewußt. Der Ägypter hat seinen Gott, der zugleich sein sittliches Vorbild ist, als einen für die gegenwärtige Welt überwundenen, in der Unterwelt; der Perser ist zum muthigen Mitkämpfen mit dem beharrlich gegen das Böse kämpfenden u. demselben auch für die Jetztwelt nicht unterliegenden Ahura-Mazda berufen. Der Perser weiß sich als einen Gottesstreiter u. sehnt sich nicht trauernd nach der Unterwelt; er hat in seinem sittlichen Ringen ein hohes Object, einen Gott u. seine Schöpfung, zu bekämpfen, — ein hohes Ziel: Erlösung der Welt von dem Bösen, — eine hohe Zuversicht zu dem Siege, denn einst kommt der Erretter, Çaoschyanç (Soschiosch, d. h. der Helfer), der den Sieg vollendet. Es ist nicht zufällig, daß die Perser, die gegen fremde Religionen, besonders gegen allen sinnlichen Bilderdienst feindselig auftraten, stets eine hohe Achtung gegen die Juden bewiesen, in deren höherer Gottes-Idee ihnen doch etwas verwandtes entgegentrat.

Der religiösen Voraussetzung entsprechend trägt die persische Sittlichkeit zunächst verneinenden Charakter, aber in völlig ander Weise als bei den Indiern. Wärend letztere sich gegen das Dasein, besonders gegen das persönliche Wesen des Menschen richten, richtet sich die persische Sittlichkeit, in vollstem Bewußtsein von der Geltung der Persönlichkeit, verneinend gegen alles, was der Welt des Angra-mainyus angehört. Reinigung von allem, was wirklich oder auch nur symbolisch mit dem Bösen, dem Tode, der Fäulnis in Berührung ist, Tödtung von giftigen u. schädlichen Thieren u. dgl. sind nicht bloß sittliche Forderung, sondern selbst Kultushandlungen, u. der Avesta beschäftigt sich sehr angelegentlich mit genauen Vorschriften hierüber.

Aber auch die positive Seite des sittl. Lebens ist in dem sittl. Bewußtsein der Perser viel höher ausgebildet als bei den früheren Völkern. Die Perser errangen sich bei ihren Zeitgenossen den Ruf hohen sittlichen Ernstes, gegenüber der Üppigkeit der semitischen Völker. Sie waren ein sehr rühriges, thatkräftiges Volk; Trägheit stamt von Angra-mainyus; Arbeit, besonders Ackerbau, Landesverbesserung rc. ist Gesetz des guten Gottes u. heilige Pflicht; das ist ähnlich wie in der chinesischen Sittlichkeit, aber aus einem andern Grunde; die Chinesen arbeiten für die

Gegenwart, die Perser für die Zukunft. — Die sittliche Beziehung zu andern Menschen ist zart u. edel; hohe Achtung der Persönlichkeit in jeder Beziehung ist die Grundlage der gesellschaftlichen Tugend. Ehrlichkeit, strenge Wahrhaftigkeit, hohes persönliches Ehrgefühl unterscheidet die persische Sittlichkeit streng von der ostasiatischen. Es ist eine thatkräftige, männliche Sittlichkeit.

Da wo das Böse nicht mehr ein bloß abstractes, eine Eigenschaft des Daseins ist, sondern eine concrete, schuldvolle Wirklichkeit, nicht bloßes Neutrum, sondern von der Persönlichkeit getragen, da erst wird es ernst mit dem sittlichen Kampfe gegen dasselbe. Der Chinese arbeitet still u. emsig in mechanischer Rührigkeit; der Indier duldet, der Ägypter trauert u. sehnt sich von der Welt fort; der Semite tobt u. genießt; der Perser kämpft in männlich-sittlichem Ernst. Das unwahre an seinem sittl. Bewußtsein ist aber wesentlich dies, daß er das Böse von sich auf die Götterwelt abwälzt, das Böse in seinem eigenen Herzen nicht erkannt hat.

§. 11.

Das sittliche Bewußtsein der Griechen ist von dem der Perser sehr verschieden; über dasselbe hinausgehend, scheint es die in dem persischen Bewußtsein liegende Annäherung an die christliche Auffassung wieder in größere Ferne zu rücken. Der heidnische Geist konnte bei dem persischen Dualismus nicht stehenbleiben; die Griechen suchen die Versöhnung des Gegensatzes in der Welt dadurch, daß sie denselben in die Vergangenheit setzen, wärend die Gegenwart durch den bereits am Anfange der Geschichte errungenen Sieg des persönlichen Geistes über die ihm widerstrebenden Naturmächte die Harmonie des Daseins zeigt; im Dualismus der Liebe hebt sich der des feindseligen Widerspruchs auf. Kein böser Gott und keine dem persönlichen Geiste feindselige Naturmacht tritt der sittlichen Thätigkeit gegenüber. Die Sittlichkeit ist nicht Kampf, sondern stetige Entwickelung des an sich guten und reinen Menschen; der eignen in sich harmonischen Natur folgend, das in sich schöne Dasein der Welt genießend, aber den sinnlichen Genuß durch geistige Gestaltung verklärend und alle Seiten des sinnlichen wie des geistigen Lebens gleich sehr entfaltend, gelangt der Mensch zu der harmonischen Vollendung seiner Persönlichkeit, dem höchsten Ziele des sittlichen Strebens. Das Schöne ist an sich das Gute; des Schönen sich freuend und das Schöne schaffend ist der Mensch sittlich. Kampf ist nicht gegen eine zu vernichtende Welt des Bösen, nicht um einer zu verwirklichenden sittlichen Idee willen, sondern um die volle Persönlichkeit des Helden

herauszubilden. Der Grieche kämpft um des Kampfes willen; auch der Kampf ist Genuß, ist heroisches Spiel. Griechisches Ideal ist die starke jugendliche Persönlichkeit, in der Götterwelt der jugendliche Apollo, in der Heldenwelt Achilles, bis am Ende der griechischen Geschichte Alexander die weltgeschichtliche Erscheinung desselben ist. Aber alles Ideale haftet an der Heldenperson; eine bleibende sittliche, weltgeschichtliche Wirklichkeit konnten die Griechen nicht schaffen; es fehlte der positiv-weltgeschichtliche Zweck; Alexanders welterobernde Thaten sollten und konnten nur die Person des Helden verherlichen, mußten mit seinem Tode zerfallen, und die Griechen wurden eine leichte Beute des Volkes, welches mit eiserner Beharrlichkeit dem positiven Zwecke einer einigen geschichtlichen Wirklichkeit nachstrebte und die Person demselben schlechthin unterordnete. Die sittliche Idee ist den Griechen mehr Gegenstand des künstlerischen Genusses als der sittlichen Verwirklichung. Für die thatsächliche Grundlage des höheren sittlichen Lebens, die Familie, ist das sittliche Bewußtsein äußerst mangelhaft, und die Idee des Menschen an sich ist noch nicht in das Bewußtsein getreten; nur der Hellene, nicht der Barbar, gilt als wahrhaft sittliche Persönlichkeit. Die Sklaverei ist die unentbehrliche Grundlage des freien Staates.

Der frühere Gegensatz des Daseins, welcher in allen heidnischen Religionen zum Bewußtsein kommt, zunächst als Gegensatz von Natur u. Geist, dann bei den Persern zu einem sittlichen umschlägt, ist bei den Griechen zwar nicht vollkommen aufgehoben, — das Heidentum kommt über denselben auch nie hinaus, — aber doch in einen Einklang aufgelöst, den wir vom christlichen Standpunkte aus freilich für einen täuschenden erkennen. Das Bewußtsein jenes Gegensatzes spricht sich in den Mythen von vergangenen Kämpfen zwischen den geistigen Göttern u. den titanischen Naturmächten aus; jene blieben die Sieger, u. die Gegenwart zeigt die friedliche Einigung der Gegensätze; überall, auch in der Götter- u. Menschenwelt sind Geist u. Natur in harmonischer Einheit; nirgends bloßer Geist, nirgends bloße Natur. Was als feindliche Macht über den persönlichen Geist erscheint, ist vor der Menschengeschichte schon überwunden; kein feindseliger, böser Gott stört den schönen Einklang des Daseins; die Titanen sind in den Tartarus gestürzt. Die Grundlage griechischer Sittlichkeit ist darum die Freude am Dasein, die Liebe als Genuß; der Mensch hat nicht sein Dasein u. seine Wünsche zu opfern, sondern jenes nur zu erhöhen, diese, insofern sie den Charakter jenes Einklangs, des Schönen, tragen, zu erfüllen; er hat nicht, wie der Indier, der Welt zu entsagen, sondern sie, die überall das Gepräge des

Schönen zeigt, zu genießen, in behaglichem Frieden mit ihr zu bleiben, hat nicht, wie der Perser, ihre Wirklichkeit, als vom Bösen durchflochten, zu bekämpfen, sondern von ihr die Früchte der Glückseligkeit zu pflücken. Die griechische Sittlichkeit ist die Sittlichkeit dessen, dem es ohne schweren innern Kampf wohl zu Muthe ist.

Der Hellene hat in dem Bewußtsein der Harmonie des Daseins einerseits einen mächtigen Antrieb zur Tugend; er will diese Harmonie bewaren, ist darum im allgemeinen liebevoll, offen, ehrenhaft; er zeigt bis zu einem gewissen Grade auch Edelmuth gegen die Feinde, hat Achtung vor der sittlichen Persönlichkeit; aber er hat andrerseits in jenem Bewußtsein auch die Neigung, es sich mit dem Sittlichen leicht zu machen; er glaubt das Gute schon ergriffen zu haben u. eines schweren Kampfes um dessen Besitz nicht zu bedürfen, glaubt in seinen natürlichen Neigungen auch schon das rechte zu haben. Er hat also die Neigung, sich gehenzulassen; selbst ausschweifende Lüste gelten für erlaubt, wenn sie nur unter der Form des Schönen auftreten. Die Schönheit der Erscheinung beschönigt die Sünde, u. Aphroditens Kult gewärt der Sinnlichkeit selbst eine religiöse Stütze. Griechische Weichlichkeit u. Üppigkeit, nur von den Spartanern gehaßt, wurden bei den Römern zum Sprichwort; und auch die düstern Leidenschaften des Hasses u. der Rache fanden in dem griechischen Bewußtsein wenig Rüge; an des Helden Hektor Mishandlung nahm kein Grieche anstoß. Die tugendhaftesten wurden nicht geachtet, sondern verbannt, die Schmeichler geehrt, die Freunde der Wahrheit gehaßt oder getödtet.

Der hohe Sinn für Schönheit erhebt zwar auch das sittliche Bewußtsein zu höherer harmonischer Erfassung des Bildes sittlicher Schönheit, u. die Dichter zeichnen sittliche Ideale mit Meisterhand; aber diese Ideale sind mehr für den ästhetischen Genuß als für die sittl. Nachahmung. Auch die Sittlichkeit wird dem Hellenen zum Schauspiel, u. bei keinem heidnischen Volke ist der Gegensatz zwischen dem Ideal u. dem Leben so groß als bei dem, welches das Ideal am höchsten erfaßte. Für das praktische Leben waren die Anforderungen des sittl. Bewußtseins andere als für die Poesie; dasselbe Volk, welches weibliche Ideale, wie die Penelope, Antigone, Elektra, mit Begeisterung im Gesange hörte u. auf der Bühne schaute, stellte im wirklichen Leben die Weiblichkeit, die Ehe u. das Familienleben überhaupt viel niedriger als die Chinesen u. als die Germanen; u. nicht bloß in der bescholtenen Unsitte der lüderlichen Welt, sondern auch in der sittl. Anschauung der höchstgebildeten galten, besonders seit des Perikles berüchtigter, auch von Sokrates verehrter Aspasia, Hetären höher als die Hausfrauen u. wurden die eigentlichen Vertreterinnen weiblicher Bildung u. die Ideale weiblicher An-

muth. Sparta zerstörte durch seine Gesetzgebung grundsätzlich die Familie; u. die nothwendiggewordenen Strafgesetze gegen Hagestolze waren nur ein Beweis, wie volkstümlich jene familienfeindliche Gesetzgebung war*). Solon fand es im Interesse des Staates für nothwenig, die natürlichsten Pflichten des Ehestandes durch Strafgesetze wenigstens innerhalb einer Mindestforderung zu schützen; **) so groß war schon zu seiner Zeit die allgemeine Abneigung vor dem Ehestande, der, obgleich Grundlage aller wahren Sittlichkeit, in der Blütezeit Griechenlands fast nur noch als ein nothwendiges Übel betrachtet wurde. Abtreiben der Leibesfrucht u. Aussetzung der neugebornen Kinder war Elternrecht, welches nicht bloß durch die Gesetze geschützt, sondern selbst von den höchststehenden Philosophen verteidigt wurde. Die Verirrung nicht bloß der lüderlichen Unsitte, sondern des allgemeinen sittl. Bewußtseins bekundete sich am unzweideutigsten in der selbst von Philosophen beschönigten widernatürlichen Unzucht; ***) u. das düstere Gemälde des Paulus nicht bloß von der griechischen Sittlichkeit selbst, sondern auch von dem sittl. Bewußtsein der Griechen [Röm. 1, 21 ff.], wird durch die geschichtliche Wirklichkeit vollkommen bestätigt. Bei dem Bestreben der Neuzeit, die christliche Weltanschauung durch die „klassische" zu verklären, dürfen diese Thatsachen nicht aus den Augen gelassen werden. Die heidnischen Deutschen stehen in dieser Beziehung bei weitem höher als die Griechen.

So ausgebildet auch das sittl. Bewußtsein von dem Werthe u. der Würde der Persönlichkeit ist, so gilt die Menschenwürde doch nur den freien Hellenen, an Zahl dem bei weitem kleinsten Theile des griechischen Volkes. (In Attika waren zur Blütezeit 400,000 Sklaven, in Korinth 460,000). Der Barbar u. der Sklave hat kein Recht an die volle Geltung der Persönlichkeit. Freiheit ohne Sklaverei ist dem Griechen ein Widersinn. Die im allgemeinen milde Behandlung der Sklaven war mehr Ausdruck natürlicher Gutmütigkeit u. des eigenen Interesses als des anerkannten Rechtes; die spartanischen Sklaven-Ermordungen waren des Staates u. der Staatsbürger unangezweifeltes Recht; u. auch Plato u. Aristoteles wissen sich keinen Staat u. keine Freiheit zu denken ohne die persönliche Unfreiheit der Sklaverei. Das Volk der „Humanität" beschränkt dieselbe nur auf die Sklavenbesitzer; u. je höher das Recht u. die Macht der Freien steigt, um so größer u. schneidender wird auch die Rechtlosigkeit der Sklaven. Daß dieselben nur vernünftige Hausthiere seien, war ein allgemeingiltiger, auch von den Philosophen anerkannter Satz.

Steht die Wirklichkeit des sittl. Bewußtseins u. des sittl. Lebens

---

*) Plato, Symp., p. 192. Hermann, Lehrb. der Privatalt. S. 138. — **) Plutarch, Solon, c. 20. — ***) Siehe unten §. 14, u. Hermann, S. 139.

der Griechen in vieler Beziehung weit unter dem anderer heidnischen Völker, so ist dennoch die derselben zugrunde liegende sittl. Idee eine höhere. Was in der christl. Weltanschauung die Voraussetzung alles wahrhaft sittl. Lebens ist, die Versöhnung des Widerspruchs u. des Gegensatzes in dem wirklichen Dasein, das höhere Recht u. die höhere Macht des persönlichen Geistes über das unfreie Natursein, das ist bei den Griechen, obgleich heidnisch verzerrt, in höherer Weise anerkannt als bei den früheren heidnischen Völkern. Nur der durch die geschichtliche Versöhnungsthat von der Macht der sündhaften Natürlichkeit erlösete, nun erst zu wahrhaft sittlicher Persönlichkeit freigewordene Mensch vermag nach christl. Auffassung die wahre Sittlichkeit zu vollbringen; — auch der Hellene macht die Versöhnung des Gegensatzes, die wirkliche Harmonie des menschlichen Wesens u. des Daseins überhaupt zur Voraussetzung der Sittlichkeit, u. erfaßt diese Versöhnung als eine zwar vor die Menschengeschichte fallende, dennoch aber durch die That des persönlichen Geistes vollbrachte, wärend bei den früheren Völkern, wo das Bewußtsein des innern Gegensatzes u. Widerspruchs vorhanden ist, das Recht des persönlichen Geistes entweder abgewiesen, oder doch in seiner Verwirklichung erst in die Zukunft gelegt wird, sei es in das Leben nach dem Tode, sei es an das Ende der Weltgeschichte. Freilich ist dieser Gedanke der Versöhnung nur dadurch möglich geworden, daß das Bewußtsein sittlicher Schuld von dem zu versöhnenden Widerspruche ferngehalten, dieser vielmehr als ein ursprünglicher, kosmischer gefaßt wird, u. daß nicht der Mensch, sondern die persönlichen Götter in ihn eintreten u. kämpfend überwinden, wärend für die Menschen nur die genußvolle Wiederholung desselben im kunstreichen Spiel übrigbleibt; die olympischen Spiele sind die Erinnerung an die Titanenkämpfe; u. das ganze sittliche Leben wird demgemäß dem Griechen zum künstlerischen Spiele; — aber der Grundgedanke ist doch immerhin ein hochwichtiger, — der Gedanke, daß nur der durch Versöhnung des Widerspruchs des wirklichen Daseins freigewordene Mensch der Sittlichkeit fähig sei. Daß die Durchführung dieses Gedankens nach allen Seiten hin abgeschwächt ist, daß der Grieche in seinem sittl. Bewußtsein aus dem genußvollen Spiele nicht zum vollen Ernst hindurchdringt, das ist eben der heidnische Charakter dieses Bewußtseins. Und selbst darin, daß dem Hellenen das Sittliche so leicht erscheint, liegt die Ahnung des wahren Gedankens, daß dem sittlich freigewordenen Menschen das sittl. Gesetz nicht mehr als ein Joch, als eine Last erscheint, sondern die unmittelbare, ungezwungene, von Seligkeitsgefühl getragene Lebensäußerung des geheiligten Menschen ist. Keinem Volke des Heidentums wird die Sittlichkeit zu einer so leichten Aufgabe als den Hellenen. Der Grieche kennt kein mit objectiver Autorität

das sittl. Subject zum Gehorsam nöthigendes, sittl. Gesetzbuch; u. selbst die moralisirenden Philosophen halten sich, im schneidenden Unterschiede von den Chinesen, Indiern u. selbst den Persern, fast immer nur im Gebiete allgemeiner Gedanken, geben selten bestimte, das einzelne berücksichtigende Vorschriften. Das freie Subject trägt das Gesetz in sich selbst u. beugt sich nicht unter ein ihm fremdes, gegenständliches. Das ist nur eine heidnische Verzerrung des an sich wahren Gedankens, daß dem geistlich wiedergeborenen das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben, u. sein Joch ihm sanft u. seine Last ihm leicht ist. Erinnert das chinesische u. persische Bewußtsein an das der Hebräer, so das griechische an das christliche, besonders in der Fassung des letzteren vonseiten des Apostels, der unter den Griechen wirkte. Daß bei den Griechen der entsprechende Gedanke auf unwahrer Grundlage ruhte u. in der Ausführung verderblich wirkte, zum sündlichen Leichtsinn führte u. thatsächlich eine in vieler Beziehung geringere Sittlichkeit schuf, als die der Chinesen, Indier u. Perser, das beweist nicht die Verkehrtheit des Gedankens an sich, sondern nur die Verkehrtheit des natürlichen Menschen, der alle ihm zugängliche Wahrheit in den Dienst der Sünde nimt, u. bestätiget das Wort: „nur wen der Sohn freimacht, der ist recht frei." Wer innerlich unfrei ist, aber sich frei dünkt, ist sittlich in größerer Gefahr, als wer unfrei sich auch unfrei weiß. Der Grieche erscheint sittlich verantwortlicher u. schuldiger als die andern Heiden, weil er höhere Erkentnis hat; u. des Apostels sittliches Urteil über die Heiden [Röm. 1, 18 ff.] trifft die Griechen in viel höherem Grade als die übrigen Heiden.

§. 12.

Zu einer philosophischen Gestaltung*) erhob sich das sittliche Bewußtsein der Griechen bestimter erst durch Sokrates; vorher finden wir fast nur praktische Moral in einzelnen Sittensprüchen, ohne weitere Begründung u. Entwickelung. Sokrates, weniger über metaphysische Fragen als über das Gute speculirend, gründet nicht bloß das Sittliche auf das philosophische Erkennen, sondern findet in diesem auch das Wesen u. den Gipfelpunkt des Sittlichen. Das Wissen ist die höchste Tugend, aus welcher unmittelbar und mit innerer Nothwendigkeit alle andern folgen; ein Widerspruch zwischen Erkennen und Wollen ist undenkbar; praktisch bekundet sich die Sittlichkeit in der Unterordnung der vernunftlosen Begierden unter die vernünftige Erkentnis, besonders in dem Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze. Ohne Bewußtsein von der Macht des Bösen in dem natürlichen Menschen faßt

*) Wehrenpfennig, d. Verschiedenheit d. ethischen Princ. b. d. Hellenen. 1856.

Sokrates das Sittliche im wesentlichen nur nach dem Maß verstandesmäßiger Berechnung des äußerlich zweckmäßigen. Seine Bedeutsamkeit für die Moralphilosophie liegt in der Hinweisung auf die vernünftige Erkentnis als die Quelle des Sittlichen, und auf das der subjectiven Willkür entrückte Gute als Zweck des vernünftigen Strebens.

Die Griechen beschäftigen sich sehr früh mit dem Sittlichen; die ältesten sogenannten Weisen sind meist Moralisten. Es dauerte aber lange, ehe man Einheit u. Zusammenhang in die vereinzelt hingestellten, mehr auf Beobachtungen gegründeten Sittensprüche brachte. Die eigentliche Philosophie beschäftigte sich aber zunächst mit rein metaphysischen Fragen, u. die sittlichen Ansichten waren bei den ersten Philosophen meist nur eine mit ihrer eigentlichen Speculation wenig zusammenhängende Beigabe von Bemerkungen u. Lebensregeln.

Erst Sokrates brachte die Philosophie, wie man sagte, vom Himmel zur Erde; sie ist bei ihm wesentlich moralisch, u. von der bloß metaphysischen Speculation wendet er sich mit einem gewissen Widerwillen ab; auch bei dem Gedanken Gottes überwiegt die sittliche Seite der göttlichen Thätigkeit. Erkentnis des Guten ist ihm die Hauptsache der Philosophie; aber eben weil hier die Sittenlehre rein aus der Philosophie entspringt, überwiegt auch in ihr die Seite der Erkentnis weit über die des Gemüts. Die Sittenlehre des Sokrates ist eine kalt verständige Berechnung; sie hat nicht, wie die christliche, eine geschichtliche Grundlage u. Voraussetzung, sondern wird rein a priori gefunden. Der Mensch ist von Natur durchaus gut, ist in seiner Freiheit nicht bloß zunächst noch unentschieden, sondern hat von Natur eine entschiedene Neigung zum Guten, wie die Vernunft ein natürliches Streben nach Wahrheit hat. Das Böse ist aus dem bloßen Willen gar nicht zu begreifen, sondern nur aus dem Irrtum. Der menschliche Verstand kann irren, u. das aus dem Irrtum folgende Thun ist das Böse; ohne Irrtum gäbe es kein Böses, u. es ist schlechterdings unmöglich, daß ein Mensch das für gut erkannte nicht auch wollen sollte. Es kommt also nur darauf an, die Menschen zur Erkentnis des Guten zu führen, so werden sie auch tugendhaft handeln. Der Beweggrund zum Sittlichen ist nicht die Liebe, sondern die Erkentnis; belehren ist bessern; der Philosoph ist auch der Tugendhafte, u. *nur* der Philosoph kann wahre Tugend üben; der Unwissende ist auch unsittlich. Das γνῶθι σεαυτόν ist die Voraussetzung aller Sittlichkeit, aber nicht in dem uns geläufigen Sinne, daß es die Erkentnis des zur Sünde neigenden Herzens sei, sondern nur in dem Sinne einer Erkentnis des logischen Wesens des denkenden Geistes; in seinen Gesprächen denkt Sokrates nicht daran, die Menschen zur Erkent-

nis ihrer sittlichen Schuld zu führen, sondern er will sie überzeugen, wie wenig sie noch wissen. Die Sittenlehre ist also einseitige Erkentnislehre. Es gibt eigentlich nur eine Tugend, u. dies ist die Weisheit, d. h. das Wissen, u. alle andern Tugenden sind nur verschiedene Gestalten dieser einen Tugend. [1])

Praktisch bekundet sich die Weisheit hauptsächlich in der Selbstbeherschung, d. h. in dem beherschen aller Neigungen, Stimmungen, Gefühle u. Leidenschaften durch die Erkentnis. Der Mensch muß immer Herr seiner selbst bleiben, in allen noch so verschiedenen Lagen immer bei dem erkannten fest u. mit sich in Einklang bleiben, nicht von bewußtlosen Begierden sich leiten lassen; u. da mir meine Erkentnis nicht geraubt werden kann, die wechselnden Gefühlsstimmungen aber der Erkentnis unterworfen werden: so hat der Mensch in dieser Festigkeit zugleich die volle Glückseligkeit, u. der Weise ist nothwendig auch glückselig; u. diese Glückseligkeit hängt nur von ihm selbst ab. Darin besteht die Freiheit des Weisen. — Wissen, Tugend u. Glückseligkeit sind also von einander nicht wesentlich verschieden, sind nur verschiedene Seiten derselben Sache. Indem Sokrates das Gute wesentlich in das Wissen setzt, erhebt er es über die zufällige Willkür des einzelnen Subjectes, denn die Wahrheit steht nicht in dessen Belieben. Das Gute hat so eine von dem einzelnen Subjecte unabhängige Geltung, u. alle vernünftigen Menschen müssen dasselbe anerkennen. Die sittliche Idee hat also einen allgemeinen, nothwendigen Inhalt gewonnen; u. Sokrates erkennt die objective Bedeutung derselben darin an, daß er die rechte Weisheit nur Gott zuschreibt [2])

Diese allgemeinen Gedanken sind die wissenschaftliche Grundlage der folgenden Philosophie. Sokrates selbst bringt es über dieselben nicht hinaus. Wenn es sich um Erfüllung jener allgemeinen Gedanken mit bestimterem Inhalt handelt, so verweist er auf die bürgerlichen Gesetze, in deren Erfüllung der Mensch die Sittlichkeit vollbringe. Seine Sittlichkeit ist also nur griechische Bürgertugend, hat keinen höheren, idealen Inhalt. Den Gesetzen des Staates gehorchen ist die Summe aller Pflichten; *δικαιος* ist so viel als *νομιμος*. Den Freunden Gutes thun, den Feinden Böses, ist sittliche Forderung, [3]) obwol Unrecht leiden besser ist als es thun; jenes an den Feinden verübte Böse ist eben nicht Unrecht, sondern rechtmäßige Vergeltung. [4])

Im allgemeinen zeigt sich bei Sokrates ein trockenes, prosaisches

---

1) Aristot. Eth. Nic. VI, 13; III, 6. 7; Eth. Eud. I, 5; VII, 13; Magn. Mor. I, 1. 9; II, 6; Xenoph. Mem. I, 1, 16; III, 9, 4. 5; IV, 6, 6; Plato, Lach. p. 194 ff. Apol. p. 26. Diog. L. II, 31. — 2) Plato, Apol. p. 23. — 3) Xenoph., Mem. II, 6, 35. — 4) Plato, Rep. I. p. 335. Crito. p. 49.

Nützlichkeitsstreben vorherschend. Es fehlt seinen sittlichen Anschauungen, soweit sie nicht bei Plato idealisirt sind, durchaus an idealer Begeisterung. In seinem eigenen sittlichen Leben erhebt sich Sokrates keineswegs über die gewönliche griechische Sittlichkeit; u. es gehörte die ganze Flachheit der deistischen Aufklärerei dazu, um Sokrates unter den sittlichen Idealen neben Christum zu setzen. In Platos Symposion übertrifft Sokrates alle andern im trinken u. trinkt, ohne selbst betrunken zu werden, die ganze Gesellschaft nieder; u. doch ist der Platonische Sokrates schon bedeutend idealisirt. Bei Xenophon*) geht er mit einem Freunde zu einer Hetäre, welche eben einem Maler Modell steht, u. belehrt sie über die Kunst, Männer zu fangen. Die Art, wie man dies zu rechtfertigen pflegt, ist nicht grade glücklich. Wenn Sokrates in solchem Falle nichts besseres weiß, als dialektische Übungen zu machen, so ist sein sittliches Urteil über die Sache selbst doch schon deutlich genug. Die Art, wie er sich sonst zu der griechischen Wollust verhält,**) bekundet die tiefe Versunkenheit des sittl. Bewußtseins auch bei dem Philosophen. Von sittlicher u. Familienliebe hat Sokrates, soweit wir von ihm wissen, kaum eine Ahnung. Als den zum Tode verurteilten seine Gattin mit ihrem Kinde im Gefängnis besucht, um Abschied zu nehmen, sagt Sokrates nur trocken zu seinen Freunden: „führe doch einer das Weib von hier hinweg nach Hause;“ sie wird von einem Sklaven hinausgeführt; u. Sokrates gedenkt in seiner letzten langen Abschiedsrede der Gattin u. der Kinder mit keinem Worte. Seine griechischen Tugenden sind anzuerkennen, jedenfalls erhebt er sich aber auch nicht **über** dieselben.

§. 13.

Von Sokrates gingen mehrere von einander verschiedene Schulen aus, deren Eigentümlichkeit und Unterschied besonders in den ethischen Auffassungen beruht. — Die **Kyniker** (durch Antisthenes) heben von der Lehre des Sokrates die ethische Bedeutung des Erkennens in dessen praktischer Anwendung einseitig hervor. Erkentnis schafft unmittelbar das Gute; die Tugend, ausschließlich auf der Erkentnis ruhend, ist das höchste Ziel des menschlichen Lebens. Sie bekundet sich wesentlich in dem Kampfe gegen die vernunftlosen Begierden; Begierdelosigkeit ist höchste Tugend. — Ihnen gegenüber heben die **Kyrenaiker** (durch Aristippos) die andere Seite des Weisheitslebens, die **Glückseligkeit**, hervor. Glückseligkeit ist das höchste Gut, darum der höchste Zweck des Sittlichen; die Tugend ist nur Mittel zum Zweck. Die Glückseligkeit aber besteht in dem Gefühle der **Lust**, ist **Genuß**.

*) Mem. III, 11. — **) Ebend. I, 3, 14. 15.

Der Genuß also ist das Ziel des sittlichen Strebens; in ihm wird der Mensch erst frei, weil die ihn drängende Begierde zur Ruhe kommt.

Beide Schulen wollen einen objectiven Grund für das Sittliche erlangen; in Wirklichkeit aber haben beide einen durchaus subjectiven; die Kyniker gehen von der subjectiven Erkentnis u. dem durch sie bestimten Willen aus, die Kyrenaiker von dem Gefühl. Beide Schulen sind gleich einseitige Gestaltungen der noch unentwickelten Sokratischen Gedanken. Sind Wissen, Tugend, Glückseligkeit wesentlich eins, so ist es gleichgiltig, von welcher dieser Seiten man ausgeht, ob man sagt, die Tugend bestehe in dem unbedingten Gehorsam gegen das Wissen, oder in dem Streben nach Glückseligkeit; u. der Kyniker hat also Recht, wenn er behauptet: der Erkentnis folgend brauche ich nicht nach der Empfindung der Lust oder Unlust zu fragen, denn die wahre Glückseligkeit folgt nothwendig aus der Tugend, u. wenn die Empfindung widerspricht, so ist sie als eine falsche zu verachten. Der Kyrenaiker hat ebenso Recht, wenn er behauptet: dem Gefühle der Glückseligkeit folgend brauche ich nicht nach philosophischem Wissen zu fragen, denn da die Glückseligkeit nothwendig aus der Tugend folgt, so habe ich in dem Lustgefühle die Gewißheit, daß ich Tugend übe, also daß ich auch das Gute richtig erkenne.

Die Kyniker machen die Verstandesrichtung des Sokrates durchgreifend; es gibt für das Gute im weitesten Sinne des Wortes kein anderes Entscheidungsmerkmal als die Erkentnis. Die Erkentnis des Guten u. das ausschließlich auf ihr ruhende Handeln ist aber auch das einzige, was für den Menschen Werth hat. Nur das Gute in diesem Sinne ist schön, u. nur das Böse ist häßlich; alles sonst für die Sinne oder das Gefühl angenehme ist vollkommen werthlos; auch alles Wissen, was sich nicht auf das Gute bezieht, ist unnütz. Die wahre Freiheit ruht in der vollkommenen Gleichgiltigkeit gegen alles, was außer dem individuellen Geiste ist. Alles Böse ruht auf dem Irrtum, hat seine Quelle in falschen Eindrücken u. Vorstellungen, durchaus nicht im Herzen. Der Weise ist kraft seiner Erkentnis auch frei von allem Bösen. — Die Selbständigkeit des persönlichen Geistes wird hier in der allereinseitigsten Weise erfaßt, als verächtliche Abwendung von aller gegenständlichen Wirklichkeit, als pochen auf die hier jedenfalls noch sehr ungereifte u. zufällige subjective Erkentnis, als vollständige Vereinzelung des auf seiner Meinung eigensinnig feststehenden Subjectes. Daher völlige Gleichgiltigkeit gegen alles äußerliche Dasein, selbst gegen die geschichtliche Wirklichkeit u. gegen die gesellschaftliche Sitte, Abstreifen aller Ehrfurcht vor der gegenständlichen Wirklichkeit des in der Geschichte sich entwickelnden Geistes. So viel wahres in dem Grundgedanken des Kynismus auch liegt, so wird seine praktische Gestaltung bei den mangelhaften Voraussetzungen fast noth=

wendig zum Zerrbild, zu einem ungezogenen Trotz eines noch unreifen Geistes, der in Erscheinungen wie der des Diogenes zutage kommt. Es bekundet sich in dieser Schule der Stolz einer leichtbefriedigten Selbstgerechtigkeit, die hochmüthige Vereinzelung des von aller objectiven Gestalt des vernünftigen Geistes sich lossagenden Subjectes.

Die Kyrenaiker kehren die andere Seite heraus. Eine Glückseligkeit, die ich nicht als Lust empfinde, ist gar keine. Macht die Tugend glücklich, so muß ich dies alsbald auch fühlen. Was also wahrhaft gut ist, das muß sich als solches sofort an der Empfindung ausweisen; u. umgekehrt, was mich als Lust erregt, muß gut sein, sonst gäbe es ja noch eine andere Glückseligkeit als die durch die Tugend gewirkte. Zwischen Lust u. Lust kann daher kein wesentlicher sittlicher Unterschied sein; die Lust- oder Unlustempfindung führt mich also in dem Gebiete des Sittlichen ganz sicher. Die Hauptsache der praktischen Weisheit ist also, sich das Gefühl der Lust zu verschaffen; die Betrachtung muß sich erst an dieses anschließen. Durch Betrachtung z. B. finde ich, daß Mäßigkeit eine Tugend ist, weil Unmäßigkeit Schmerzen hervorruft. Die rechte auf diese Grundlage zu begründende Weisheit besteht also in der verständigen Abmessung des Maßes jeder Lust, nicht aber in der Erkentnis allgemeiner Grundsätze; solche gibt es außer dem angegebenen gar nicht, sondern für jeden Genuß gilt ein anderer Maßstab, der eben hauptsächlich nur durch die Erfahrung gefunden wird.

§. 14.

Plato gibt der griechischen Sittenlehre eine tiefsinnige, wissenschaftliche Grundlage und Ausbildung. Die Welt ist ein Ausdruck der göttlichen Ideen, ein Schönes. Das der göttlichen Idee Entsprechende, Gottähnliche, ist gut. Der Mensch hat kraft seiner vernünftigen Geistigkeit das Gute mit Bewußtsein und Freiheit zu vollbringen; Wesen der Tugend ist das Wohlgefallen an dem Guten als dem wahrhaft Schönen, die Liebe. Als in sich selbst die Harmonie der Seele darstellend, ist die Tugend auch die Bedingung wahrer Glückseligkeit; aber nicht das unmittelbare Lustgefühl, sondern die vernünftige Erkentnis entscheidet über das Gute, und sie wirket dasselbe unmittelbar. Die Tugend ist also weder für die Lust gleichgiltig, noch besteht sie in ihr, sondern sie wirket sie. Jedoch bleibt alle Tugend wegen der dem Dasein wesentlich anhaftenden Unvollkommenheit für das irdische Leben immer unvollkommen; das leibliche Dasein des Menschen selbst ist ein Hindernis des wahrhaft Guten. — Die Tugend ist ihrem Wesen nach eine einige, aber sie offenbart sich vermöge ihrer Beziehung zu den mannichfaltigen Seelenkräften und Le-

bensersscheinungen als eine vierfache, als Weisheit, Mannhaftigkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, von denen die erste die grundlegende ist und die andern beherscht. — Die Sittlichkeit ist aber nicht eine bloß der Einzelperson angehörige, sondern hat ihre volle Wirklichkeit erst in dem sittlichen Gesamtwesen, dem Staate, welcher nicht sowol auf der Familie und der sittlichen Gesellschaft ruht, als vielmehr die ausschließliche Gestalt des sittlichen Gemeinschaftswesens ausmacht und die Familie und alle andern sittlichen Gemeinschaften erst aus sich erzeugt und mit unbedingter Machtvollkommenheit beherscht. Der Absolutismus des Staats zehrt alles Recht der sittlichen Persönlichkeit und der Familie in sich auf, und nicht als Mensch, nicht als Familienglied, sondern allein als Staatsbürger vermag der einzelne die wahre Sittlichkeit zu vollbringen. Aber auch nur eine geringe Zahl ist dazu befähigt; und die wenigen zur wahren Weisheit befähigten sind darum zur unbeschränkten Leitung der übrigen berufen. Die sittliche Aufgabe ist also keine allgemein menschliche, nicht für alle dieselbe und in ihrer Wahrheit nicht für alle möglich.

Plato, seinen Meister an geistvollem Tiefsinn weit überragend, entwickelte die von Sokrates nur mehr ahnend angeregten Gedanken mit schöpferischer Geisteskraft zu einer tiefsinnigen Speculation, sehr verschieden von dem populären Moralisiren des Sokrates. Seine zu keinem fertigen Systeme zusammengefaßten ethischen Gedanken spricht er besonders aus im Protagoras, Laches, Charmides, Eutyphro, Gorgias, Meno, Philebos, Politikos, u. in dem den durchgeführten sittlichen Organismus darstellenden Werke vom Staate.

In dem tiefer als je vorher erfaßten Gedanken des vernünftigen Geistes gewinnt Plato eine viel gediegenere Grundlage des Sittlichen als die frühere Philosophie. Die Welt ist in ihrem Wesen durch Gott, den absoluten vernünftigen Geist, zwar nicht geschaffen, aber gebildet, ist ein möglichst vollkommener Ausdruck seiner Gedanken, ein Abbild der göttlichen, ewigen Ideen. Das Wirklichwerden einer Idee ist das Schöne; der Kosmos ist also ein Schönes. *) Der vernünftige, unsterbliche Geist des Menschen, die ideelle Seite desselben, hat die Aufgabe, das Schöne, das Ideale, zu verwirklichen, u. der höchste Zweck des menschl. Lebens ist die Idealität, ist dies, Gott ähnlich zu werden; diese Gottähnlichkeit, die in Gerechtigkeit u. in einsichtsvoller Frömmigkeit besteht, ist das Gute, u. das höchste Gute ist Gott selbst. **) Diesen Gedanken der Gottähn-

*) Bes. im Timaeus. — **) Rep. p. 500. 505 ff. 613 (Steph.); Theaetet. 176; Meno, p. 99; Eutyphro, p. 13.

lichkeit führt übrigens Plato nicht weiter aus u. konnte es auch nicht, da die Gottesidee selbst dem heidnischen Standpunkte etwas zu schwankendes war. Die Idee des Guten wird hier nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitet, sondern umgekehrt, die Idee Gottes sollen wir erst aus der Idee des Guten, als der zugrundeliegenden u. an sich selbst gewissen, erkennen. Wir dürfen da den christlichen Gedanken der Gottähnlichkeit nicht eintragen. Der Gedanke eines göttlichen Gebotes tritt zurück hinter den Gedanken der der Vernunft selbst einwohnenden Idee des Guten. Diese Auffassung liegt in der Natur der Sache, da von einer andern Offenbarung des göttlichen Willens doch keine Rede sein konnte. Das Gute, welches nur allgemein u. ziemlich unbestimt als die innere Harmonie u. Ordnung oder Schönheit der Seele, als das ungehemte Herschen der Vernunft, also mehr in formaler als in materialer Bestimmung gefaßt wird, [1]) ist an sich etwas göttliches u. wahres u. als solches zu erstreben, u. nicht das individuelle Lustgefühl ist das Maß der Tugend oder gar das Gute selbst. [2]) Die Tugend allein zwar macht wahrhaft glücklich, d. h. schafft volle innere Harmonie der Seele, u. es gibt keine Glückseligkeit ohne Tugend, denn die Tugend selbst ist eine solche Harmonie oder Schönheit der Seele, [3]) u. Unrecht thun ist das größte aller Übel, ein größeres als Unrecht leiden, [4]) aber die Glückseligkeit ist nicht ein u. dasselbe mit dem jedesmaligen Lustgefühl. [5]) Nicht dieses von den Zufälligkeiten der äußern Umstände u. der Stimmung abhängige Gefühl, sondern nur die Idee des Guten kann gewußt u. wahrhaft erkannt werden; [6]) das Lustgefühl kann also nicht das entscheidende sein über das Gute, u. das Gute kann nicht bloß um der Lust willen erstrebt werden. — Die Erkentnis der Idee des **Guten**, die wie das Bewußtsein jeder Idee nicht das Product eines reflectirenden Denkens, nicht abgeleitete Erkentnis ist, sondern unmittelbares Vernunftwissen, u. das höchste alles dessen, was gewußt werden kann, ist die Grundlage u. Voraussetzung der Tugend; ohne Erkentnis keine Tugend; die Tugend ist nicht eine natürliche Eigenschaft des Menschen, sondern wird gelehrt u. durch lernen angeeignet. [7]) Die Erkentnis des Guten führt aber mit innerer Nothwendigkeit zu der Ausübung des als gut erkannten; das Böse ruht wesentlich auf dem Irrtum u. wird nie mit Bewußtsein u. absichtlich gethan; [8]) hierin stimt Plato ganz mit

1) Gorgias, p. 504 ff. Phileb. 64. 65. — 2) Gorgias, p. 495 ff. Phaedrus, p. 237 ff. — 3) Gorg. 470 ff. 504-509; Meno, p. 87 ff.; Rep. p. 352. 444. 583. 585; Philebos, p. 40. 64. — 4) Gorgias, p. 469 ff.; 477. 527. — 5) Philebos, p. 11 ff. Gorg. p. 494 ff. — 6) Gorg. p. 464. 500; Meno, p. 87 ff. — 7) Meno, p. 87 ff. — 8) Protag. p. 345. 352 ff. 358. Meno, p. 95 ff.; Gorg. p. 468.

Sokrates überein. Der Wille hat der Erkentnis gegenüber keinerlei Selbständigkeit, ist ihr unmittelbarer u. nothwendiger Ausdruck. Die niedrigen, sinnlichen Begierden zwar können der Vernunft widerstreben, nicht aber der Wille des Geistes selbst. Daß auch das Herz, das geistige Wesen des Menschen selbst, eine natürliche Neigung zum Bösen haben könne, davon weiß Plato nichts. Jedoch spricht sich eine dunkle Ahnung von einer eingetretenen Verderbnis darin aus, daß das gegenwärtige gebundensein des Geistes an den Leib nicht ein ursprüngliches u. rechtmäßiges ist, sondern ein verschuldetes. Die Seele existirte nämlich nach Plato als vernünftige Persönlichkeit schon in einem früheren leiblosen Zustande, u. erst infolge einer sittlichen Schuld wurde sie mit der sie hemmenden Leiblichkeit behaftet, so daß sie nun wie in einem Kerker oder einer dumpfen Höle gefesselt ist.[1]) Auch noch aus einem andern Grunde ist das Gute zwar der höchste Zweck, aber im irdischen Leben niemals vollkommen zu erreichen. Denn da die wirkliche Welt nicht ein alleiniges u. reines Werk des absoluten Gotteswillens ist, sondern ein Product aus zwei Factoren, deren einer der ein beziehungsweises Nichtsein (μὴ ὄν) ausdrückende gestaltlose Urstoff, der andere der ideale Gotteswille ist, jener aber, als nicht von Gott selbst gesetzt, der gestaltenden Einwirkung des seine Idee in ihn einprägenden Gottes nicht vollkommen nachgibt, wie der Abdruck eines Siegels nie die Züge desselben vollkommen scharf wiedergibt: so ist die Welt nicht eine schlechthin vollkommene, sondern nur die möglich beste, ist nicht der reine u. lautere Ausdruck des vernünftigen Geistes, sondern es bleibt in ihr ein nie ganz zu überwindender vernunftloser Rest, ein in dem Wesen der Welt selbst liegendes Übel, welches zwar nicht aus einer Schuld sittlicher Wesen entsprungen ist, aber aller sittlichen Schuld Grundlage u. Quelle ist, ein Urböses.[2]) So ist auch in dem Menschen selbst ein ursprünglicher u. in dem gegenwärtigen Leben nie ganz aufzuhebender Gegensatz zwischen der Vernunft u. den niedrigeren, thierischen Begierden, die eben von jener sittlich beherscht werden sollen.[3]) Es fehlt darum dem sittl. Bewußtsein Platos an der freudigen Zuversicht, welches die christl. Sittlichkeit kennzeichnet. „Das Böse kann nie aufgehoben werden, denn es muß immer etwas dem Guten entgegenstehendes geben; aber es kann auch nicht bei den Göttern seinen Sitz haben, sondern es wohnt in der sterblichen Natur; darum muß der Mensch streben, von hier dorthin zu fliehen aufs schleunigste.“[4]) „Die wahren Philosophen wollen nach nichts anderem streben als zu sterben u. todt

1) Tim. p. 41; Phaedrus, p. 246 ff.; Rep. 514 ff. — 2) Tim. 46 ff. 54; Polit. 269; Rep. 611 ff.; Phaedros, 246 ff. — 3) Rep. 436 ff., 589; Gorg. 505. — 4) Theaetet, p. 176.

zu sein, weil, so lange wir noch den Leib haben u. unsre Seele mit diesem Übel (des Leibes) vereinigt ist, wir nie erreichen können, wonach uns verlangt;"[1]) u. nur darum legen sie nicht die Hand an sich selbst, weil sie von Gott in dieses Leben wie auf eine Wacht gestellt sind, die sie nicht willkürlich verlassen dürfen.[2])

Die Sittlichkeit besteht also zunächst darin, daß der Mensch sich dem Idealen, Geistigen zuwendet u. von dem bloß Sinnlichen abwendet. Dies ist aber nur die eine, die ideelle Seite der Sittlichkeit; die andere ist die reale. Wie Gott, die Ideen dem Stoff einbildend, die Welt zu einem Schönen bildete: so muß auch der Mensch sich thätig in das Dasein versenken, um es zu einem schönen zu gestalten. Tugendhaftigkeit ist also Wohlgefallen am Schönen. Das Schöne ist aber Harmonie, nicht bloß sinnliche, sondern auch geistige. Das Wesen der Tugend ist als dieses Wohlgefallen am Schönen die Liebe, der Eros, — ein bei Plato mit besonderem Nachdruck entwickelter Gedanke, (besonders im Phädros, Lysis u. Symposion). Das ist aber keineswegs die christliche Idee der Liebe, der Liebe, in welcher sich der Mensch geistig eins weiß mit dem andern kraft der Gemeinschaft mit Gott, sondern es ist die Liebe zur Erscheinung, zum Schönen. Nicht das Göttliche an sich wird geliebt, sondern die concrete, wesentlich auch sinnliche Erscheinung. Es ist nicht die Liebe der Seele zur Seele, sondern sie haftet an der sinnlichen Form. Daher bedeutet sie auch in Platos Staat nichts für die Familie. Der Eros erhebt sich zwar auch von dem Sinnlichen zum Geistigen, zur Seelenschönheit,[3]) jenes aber bleibt der Grund, u. erhält seinen Werth nicht erst durch dieses. Das Schöne ist an sich u. in allen seinen Erscheinungen eine Offenbarung des Göttlichen, u. das Göttliche ist für uns nur unter der Gestalt des Schönen; wo Schönheit ist, da ist auch Göttliches. Das ist der eigentümlich griechische Standpunkt; die Schönheit u. die Grazie deckt alle Sünde zu; selbst das Frivole wird als gut anerkannt, wenn es nur schön ist. Anerkennung der Liebe in jeder Gestalt, selbst in der widernatürlichen Unzucht, ist dem Griechen so geläufig, daß selbst Plato eine philosophische Begründung dafür versucht, die der griechischen Sittlichkeit eben nicht Ehre macht.[4]) Es überwiegt hier bei der Liebe überhaupt nicht, wie bei der christlichen, die Selbstverleugnung, sondern die Lust; ich liebe den andern nicht um seinetwillen, sondern um meinetwillen. Diese Liebe kennt nicht ein aufopferndes Leiden, sondern nur ein sichfreuen, höchstens ein Leiden der Sehnsucht u. Eifersucht. Es

1) Phaedo, p. 63 ff. — 2) Phaedo, p. 62. — 3) Symp. 209 ff. 4) Sympos. p. 181 ff. 216 ff.; Phaedrus, p. 250 ff.

wird zwar die bloß sinnliche, auf bloß fleischlichen Genuß gerichtete Liebe getadelt,[1]) aber wo eine höhere, geistige Liebe nicht bloß zu dem Körper, sondern auch zu der Seele ist, u. in dem Schönen das Göttliche geschaut wird, da findet die sinnliche, selbst wenn sie als Schändung des eigenen Geschlechts auftritt, ihre Rechtfertigung u. wird zur Tugend, ja zur religiösen Begeisterung.[2]) „Schön behandelt ist es schön, anders aber schändlich".[3]) Schon der Umstand, daß Plato so wiederholt u. in so ausgedehnter Weise u. mit sichtlichem Behagen von dieser schlechthin frevelhaften Liebe (Röm. 1, 27) spricht, während er die sittlich am nächsten liegende reine Geschlechtsliebe kaum berührt, von der ehelichen aber in den langen über den Eros geführten Reden kein Wort sagt, u. das auch ihm sich aufdrängende Gefühl, daß etwas schändliches darin sei, durch seltsam künstliche Gedankenverbindungen u. Verhüllungen u. schwärmerisch-poetische Darstellung, die auf uns nur einen wahrhaft unheimlichen Eindruck machen kann, zurückzudrängen sucht,[4]) ist ein merkwürdiges Charakterzeichen der sittlichen Verirrung des griechischen Geistes.

Die Entwicklung der Idee des Sittlichen ist nun folgende. Die ihrem Wesen nach eine Einheit bildende Tugend erscheint zunächst als Weisheit, *σοφια*, in der Erkentnis der Wahrheit u. des Guten bestehend; von ihr als der leitenden hängen alle übrigen Tugenden ab. Indem sie zum Bewußtsein bringt, was in dem sittlichen Streben u. im Kampfe gegen feindselige Mächte wirklich zu fürchten ist u. was nicht, bildet sie den natürlichen Eifer im handeln zur Tugend der Mannhaftigkeit oder Tapferkeit, *ἀνδρεια*. Indem sie aber die innere Harmonie der Seele u. die rechte Unterordnung der sinnlichen u. vernunftlosen Begierden unter die Vernunft erkennen lehrt, entwickelt sie die Tugend der Mäßigung oder Besonnenheit, *σωφροσυνη*, welche die rechte innere Ordnung der Seele in der Herschaft der Vernunft über alle niedrigen Seelenkräfte u. Lustbegierden herstellt; diese niederen Begierden werden nicht aufgehoben, sondern in den rechten Grenzen gehalten u. in den Dienst der Vernunft gestellt. Insofern die Weisheit die Harmonie des innern Seelenlebens in ihrer Beziehung auf andere Menschen zu äußerlicher Thätigkeit leitet, entfaltet sie die Tugend der Gerechtigkeit, welche die Harmonie mit den Menschen u. unter ihnen bewahrt, indem sie die Rechte jedes einzelnen achtet; sie setzt die drei andern Tugenden voraus u. gibt ihnen erst die rechte Kraft u. Bedeutung.[5]) Zur Gerechtigkeit gehört auch die Frömmigkeit oder Heiligkeit (*ὁσιοτης*), die den Menschen in das

---

1) Gorgias, p. 494; Phaedrus, p. 250; Sympos. p. 180 ff. — 2) Phaedrus, p. 251 ff. — 3) Sympos. 183. — 4) Phaedrus, p. 237 ff., vgl. 230 ff. 242 ff.; Symp. a. a. O. — 5) Protag. p. 332 f. 349; Rep. p. 428 ff. 442 ff. 591

rechte Verhältnis zu den Göttern setzt; — Plato gebraucht hier stets die Mehrzahl[1]) Eine tiefergehende Entwickelung der Tugenden hat Plato nicht gegeben; die Nothwendigkeit grade der angegebenen vier ist mehr am Staate als an der sittlichen Person nachgewiesen. Eine besondere Pflichtenlehre fehlt; bei dem Gedanken, daß eine in sich harmonische, also tugendhafte Seele in jedem einzelnen Falle von selbst das richtige treffe,[2]) erscheint sie auch als überflüssig.

Daß die Sittlichkeit nicht als eine bloß individuelle gefaßt wird, sondern als eine wesentlich in der sittlichen Gesamtheit sich vollbringende, ist ein großer Fortschritt des sittl. Bewußtseins; aber indem dieser Gedanke in schroffster Einseitigkeit mit einer gewissermaßen theoretischen Leidenschaftlichkeit durchgeführt wird u. der rechten geschichtlichen u. religiösen Grundlagen ermangelt, ist Plato in seinem mit schwärmerischer Begeisterung u. Beharrlichkeit verfolgten Staatsideale zu einem Zerrbilde gelangt, welches in den Augen der die Wirklichkeit mit nüchterner Besonnenheit betrachtenden dem großen Philosophen den Schein der Lächerlichkeit u. wenigstens den Vorwurf eines völlig unpraktischen Theoretisirens zugezogen hat;[3]) u. man glaubte oft den Ruhm des großen Mannes nur dadurch retten zu können, daß man seine Staatstheorie bloß als ein garnicht zur Verwirklichung bestimtes Ideal auffaßte. Mit jenem Vorwurfe wie mit diesem Versuche der Ehrenrettung thut man dem Philosophen gleich unrecht. Bestimt ist sein Werk über den Staat die reifste u. vollendetste seiner Schriften, die von ihm mit höchster, begeisterter Vorliebe gearbeitet ist. (Das Werk von den Gesetzen nimt mehr Rücksicht auf die dem idealen Staate noch sehr widersprechende Wirklichkeit, drückt mehr einen vorläufigen Nothbehelf aus, bis der wahre Staat einen kühnen Schöpfer gefunden.) Daß sein Staatsideal von ihm garnicht zur Verwirklichung bestimt gewesen sei, ist durch nichts zu begründen u. hat überhaupt gar keinen rechten Sinn; es ist vielmehr nicht zu bezweifeln, daß Plato wiederholte Versuche machte u. auch gegründete Hoffnung dazu hatte, seine Staatstheorie durch Hilfe Dionysius des Jüngern in Syrakus zu verwirklichen;[4]) u. seine eigenen Erklärungen über die Ausführbarkeit seiner Staatstheorie bestätigen dies.[5]) Unseren gesellschaftlichen Auffassungen liegen diese Theorien freilich fern, dem Griechen aber, besonders den von Plato mit besonderer Vorliebe betrachteten Staatseinrichtungen der dorischen Stämme, waren dieselben keineswegs fremdartig, u. sie haben in Spartas Gesetzen

1) Eutyphro, p. 6 ff.; Gorgias. p. 507. 522. — 2) Polit. p. 294. 297. — 3) Schon von seiten des Aristophanes u. selbst des Aristoteles, Polit. II, 1-5. 12. — 4) Siehe K. Fr. Hermann, Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. 1839, I, 67. — 5) Rep. p. 471 ff.; 499. 502. 540.; Legg., 709.

in sehr wesentlichen Punkten bereits ein thatsächliches Vorbild. Grade im Gegensatze zu der christl. Auffassung der sittl. Gemeinschaft, zu der Idee der christl. Kirche u. des christl. Staates, ist der platonische Staat überaus lehrreich.

Nicht der einzelne Mensch, sondern der Staat ist die eigentliche sittliche Person, von welcher alle Sittlichkeit der einzelnen bedingt, erzeugt, getragen wird. Nicht die sittlichen Einzelpersonen machen den Staat, sondern der Staat macht die sittlichen Personen. Ohne den Staat u. außer ihm gibt es gar keine eigentliche Sittlichkeit, sondern nur Roheit. Die Aufgabe des Staats ist es also, die Bürger zu sittlich guten Menschen zu machen, die Seelenpflege zu übernehmen.[1]) — Der Staat, welcher in seiner innern Gestaltung als ein einheitlicher sittlicher Organismus den drei Seiten des menschlichen Seelenlebens entspricht, u. die Vernunft, oder den Gedanken oder das Erkennen, den Muth oder Eifer, θυμος, u. die Sinnlichkeit in den drei Ständen: der Wissenden u. darum Regierenden, der Krieger u. der Erwerbenden, im Lehr-, Wehr- u. Nährstande darstellt,[2]) verwirklicht die innere Harmonie, also die Gerechtigkeit u. die Glückseligkeit zugleich dadurch, daß er nicht jeden einzelnen nach eigener Willkür schalten u. walten u. seine Lebensthätigkeit sich wählen läßt, sondern daß er jedem seine besondere, ihm gebürende Stelle in dem Ganzen anweist, die derselbe unweigerlich einzunehmen u. durchzuführen hat, ohne irgendwie in eine andere Thätigkeit einzugreifen. Strenge Trennung der Stände u. der Berufsarten durch den Staat selbst ist unbedingte Voraussetzung eines gesunden Staatslebens. Die Regenten haben die Aufgabe, die einzelnen nach ihren Fähigkeiten den einzelnen Ständen zuzuweisen.[3]) Der der sinnlichen Begierde entsprechende Nährstand hat als seine besondere Tugend die Mäßigung oder die Bescheidenheit, indem er sich innerhalb seiner Grenze hält. Tapferkeit u. Weisheit gehören den beiden höheren Ständen an; diese beiden sind Gold u. Silber, der Nährstand ist unedles Erz. Der Erwerbende hat sich in die Staatsangelegenheiten nicht zu mischen, sondern nur Gewerbe u. Ackerbau zu treiben.[4]) Die Sklaverei ist als selbstverständlich vorausgesetzt; jedoch sollen wo möglich nur Nichtgriechen als Sklaven verkauft werden.[5])

Die Regierenden haben die Weisheit zu ihrer wesentlichen Tugend; es können ihrer im Staate immer nur wenige sein, am besten, wenn es nur einer ist u. dieser eine ein Philosoph. Das Wohl des Ganzen fordert die ausschließliche Herschaft der Besten, eine absolute Aristokratie oder Monarchie.[6]) Da die Weisheit in jedem bestimten Falle das

1) Gorgias, p. 464. — 2) Rep. p. 369 ff.; 412 ff.; 435. — 3) Rep. p. 412-415. — 4) Polit. p. 289 ff.; Rep. p. 374. 397. — 5) Rep. 469. — 6) Polit. p. 292 ff. 297.; Rep. p. 473. 540.

richtige zu finden weiß, Gesetze aber immer nur allgemein sein können u. auf die besonderen Verhältnisse oft nicht passen: so darf die Macht der Regierenden nicht durch viele Gesetze beengt sein, sondern muß sich frei bewegen können u. muß in jedem besondern Falle nach eignem Ermessen entscheiden; u. der weise Regent wird oft ohne Gesetz u. gegen den Willen der Staatsbürger, also mit Gewalt, das Wohl des Staats verwirklichen u. die Staatsbürger zwingen, sich glücklich machen zu lassen.[1])

Die wahrhaft freie Persönlichkeit kommt also nur dem Weisen, der zugleich Regent ist, zu; alle übrigen Staatsbürger sind in ihrem ganzen Leben dem Staate schlechthin unterworfen, dessen geistiges Wesen wieder nicht sowol in dem abstracten Gesetze als in der vollendeten Persönlichkeit des herschenden Weisen sich ausspricht. Wenn die Menschen des dritten Standes freier gelassen werden, so geschieht dies nur aus Verachtung; „wenn Schuhflicker schlecht sind, so bringen sie dem Staate keine Gefahr.“ [2]) Der wahre, auch die Tugend der Weisheit u. Mannhaftigkeit besitzende Staatsbürger ist durch den Staat schlechthin bevormundet; ein durchgreifender Absolutismus des Staats. Die beiden ersten Stände, als die eigentlichen vollen Vertreter des geistigen Wesens des Staates, die „Wächter“ desselben, werden durch den Staat erzogen u. gebildet u. in ihrem Gesamtleben bestimt. In der Erziehung stehen Musik u. Gymnastik obenan, damit der Mensch die Harmonie lieben u. üben lerne; die Erziehung der künftigen Regenten, die es erst nach bewährenden Prüfungen mit 50 Jahren werden dürfen, fordert außerdem besonders die Mathematik u. Philosophie. [3]) Auf eine andere religiöse Bildung, als die in der Philosophie gegebene, konnte Plato, der die Schwäche der Volksreligion wohl erkannte, [4]) nicht hinweisen.

Der alles Sittliche in sich schließende u. leitende, die Gerechtigkeit verwirklichende Staat hat alles u. unbedingtes Recht; der einzelne Staatsbürger hat nur so viel Recht, als der Staat ihm einräumt; selbst an das Leben hat jener kein Recht, wenn er dem Staate nichts mehr zu nützen vermag; die Ärzte haben den Auftrag, die unheilbar kranken hilflos umkommen zu lassen. [5]) Der Staat ist daher auch der allein zum Besitze berechtigte; Eigentum des einzelnen darf es nicht geben. Der Nährstand arbeitet nicht für sich, sondern nur für den Staat. [6]) Damit glaubt Plato alle Quellen des Streites u. Unfriedens verstopft zu haben. Selbst die Dichtkunst steht unter strenger Censur des Staates; u. dramatische Dichtung soll gar nicht geduldet werden. [7]) Das Sil-

---

1) Polit. p. 293-296; Rep. p. 473. 540. — 2) Rep. 421. — 3) Rep. 402 ff.; 424. 519 ff.; 535. — 4) Rep. 386 ff. — 5) Rep. 405 f. 409. — 6) Rep. 416. 464. — 7) Rep. 393 ff. 568.

benmaß ist vorgeschrieben u. von musikalischen Instrumenten nur Cither u. Lyra erlaubt. [1])

Die Familie ist nicht Grundlage, sondern nur ein Zweig des Staats u. geht in diesen auf. Die Persönlichkeit hat hierbei kein eigenes Recht. Keine Person gehört dem Gatten, sondern nur dem Staate an. Eine eigentliche Ehe ist also unzulässig, der Staatsbürger ist vielmehr im Interesse des Staats zur Kinderzeugung verpflichtet; nicht die persönliche Geschlechtsliebe, sondern die Bürgerpflicht hat da Geltung. Der Bürger darf sich das nur zeitweise ihm zugehörige Weib nicht selbst wählen, sondern der Staat gibt sie ihm, scheinbar durch das Loos, aber die Regierenden sollen „sich der Lüge u. des Betruges bedienen", u. das Loos durch List nach ihrer Einsicht lenken, um immer die tüchtigsten Paare zusammenzubringen. Die Männer haben die Pflicht von ihrem 30. bis zum 55. Jahre zu zeugen, die Frauen sollen vom 20. bis zum 40. Jahre gebären. Daraus folgt schon, daß kein bleibendes Gattenverhältnis zulässig ist; vielmehr wird ausdrücklich ein Wechsel der Frauen gefordert; niemand darf ein Weib als sein eigenes u. ausschließliches betrachten. [2]) Als Grundgesetz soll für die eigentlichen freien u. activen Staatsbürger gelten: „daß die Weiber alle allen Männern gemein seien, u. keine mit keinem besonders lebe, u. daß auch die Kinder gemein seien, u. weder ein Vater das von ihm erzeugte, noch ein Kind seinen Vater kenne." [3]) Die Kinder sollen daher unmittelbar nach der Geburt den Müttern weggenommen u. gemeinschaftlich von seiten des Staats erzogen werden, u. es soll die möglichste Vorkehrung getroffen werden, daß die Mutter ihr Kind nicht mehr wiedererkennen könne. Die Kinder werden von den Frauen gemeinschaftlich u. abwechselnd gesäugt; kranke u. krüppelhafte werden ausgesetzt. [4]) Nach Ablauf des angegebenen Alters endigt die auf Staatsanordnung geschehende Zeugung mit den jedesmal vom Staate bestimten Personen, u. von da an können die Männer wie die Frauen ganz nach Belieben mit einander Umgang haben, nur müssen Geburten verhindert, oder wo dies nicht geschehen kann, soll das Kind ohne Nahrung gelassen werden. [5]) — Das Weib ist nicht Familienmutter, sondern Staatsbürgerin, u. hat Staatspflichten, selbst in wirklichen, auch obrigkeitlichen Staatsämtern zu erfüllen. Die Weiber müssen männliche Arbeiten thun, auch an den gymnastischen Übungen unbekleidet theilnehmen, selbst mit in den Krieg ziehen, obgleich im Kampfe nur in das hinterste Treffen gestellt; denn zwischen Männern u. Weibern ist kein anderer Unterschied, als daß jene zeugen, diese gebären, u. jene stärker sind als diese. [6])

1) Rep. 398. 399. — 2) Rep. 449 ff. — 3) p. 457. — 4) Rep. p. 457 ff. — 5) p. 461. — 6) Rep. p. 451 ff. 471. 540.

Dieser alles Familienleben aufzehrende Absolutismus des Staates bezieht sich übrigens nur auf die beiden ersten Stände, wärend die Erwerbenden von dieser Sorge des Staates um sie weniger betroffen werden u. sich freier bewegen dürfen. Die große Aufgabe, um welche sich alles sittliche Gemeinwesen bewegt, die sittl. Idee der Gesamtheit durch die sittl. Freiheit des einzelnen zu verwirklichen, hat Plato nicht anders zu lösen vermocht als durch das alleinwaltenlassen des Gesamtlebens u. durch unbedingtes u. rücksichtsloses beseitigen der freien, persönlichen Selbstbestimmung des einzelnen. Die objective Sittlichkeit zehrt die subjective vollständig auf. Das ist aber nicht etwas der Platonischen Auffassung eigentümliches, sondern ist griechische Weise überhaupt. Plato zeigt vielmehr einen entschiedenen Fortschritt zur Herausbildung der freien, sittlichen Persönlichkeit. Wärend in der spartanischen Gesetzgebung, ähnlich wie in der chinesischen, das unpersönliche Gesetz rücksichtslos waltete u. die persönliche Selbstbestimmung des einzelnen in sehr wesentlichen Dingen beseitigte, u. in der athenischen Demokratie die vernunftlose Laune der Massen die überwiegende Macht für den einzelnen war, gelangt im Platonischen Staate der persönliche Geist des zur Weisheit erzogenen u. in Weisheit bewärten Regenten zur Herschaft. Auf dem Standpunkte des heidnischen Altertums, welches kein Recht der Person dem Staate gegenüber, sondern nur ein absolutes Recht des Staats gegenüber der einzelnen Person kennt, ist dies ein Fortschritt; u. was darin als unnatürlich u. als schroffe Einseitigkeit erscheint, das bekundet nicht sowol die Unwahrheit des folgerichtigen Fortschrittes, als vielmehr die Unwahrheit der zugrundeliegenden, allen Griechen gemeinsamen Grundanschauung.

Daß der Geist der Weisheit u. der Kraft ausgegossen werden könne u. solle auf alles Fleisch [Joel. 3, 1], daß da kein Unterschied gelten könne vor Gott, sondern alle gleichsehr berufen seien zu Kindern der Wahrheit u. Weisheit, dieser Gedanke ist dem ganzen Heidentum u. darum auch seinem größten Philosophen unbekannt. Eine für alle Menschen ausnahmslos u. schlechthin geltende Sittlichkeit kennt auch Plato nicht; ohne Sklaverei kann sich kein Grieche die Gesellschaft auch nur als möglich denken; der Sklave aber ist nicht zur freien Selbstbestimmung, also auch nicht zur wahren Sittlichkeit berufen u. befähigt; u. selbst von den Freien ist nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil für rechte Weisheit u. Tugend zugänglich. Tüchtigkeit u. Untüchtigkeit zum Guten wird durch die natürliche Erzeugung von den Eltern auf die Kinder übertragen.*) Der Grund dieser Scheidung der Menschheit in eine die Vernunft vertretende Minderzahl u. in eine vernunftlose, passive,

*) Rep. 459 ff.; 546.

schlechthin zu bevormundende Masse liegt nicht ausschließlich in dem allgemeinen griechischen Volksbewußtsein, sondern auch in der philosophischen Weltanschauung Platos überhaupt. Der Urdualismus des Daseins offenbart sich auch in der Menschheit. Wie die Welt nicht ein schlechthin reiner u. vollkommener Ausdruck des Geistes ist, u. der vernünftige Geist nicht die absolute Macht ist, sondern nur einen nicht durch ihn geschaffenen, gestaltlosen Urstoff zu bilden u. sich ihm einzuprägen hat, ohne ihn aber gänzlich bewältigen u. geistig verklären zu können: so stehen auch in der Menschheit die Menschen des vernünftigen Geistes, die Philosophen, der geistig unselbständigen, beziehungsweise ungeistigen Masse gegenüber, deren Bestimmung es ist, durch jene schlechthin geleitet u. gestaltet zu werden.

§. 15.

Der wesentliche Fortschritt der ethischen Auffassung Platos über die früheren Darstellungen besteht darin, daß er die Idee des Guten von aller Abhängigkeit von dem individuellen Lustgefühl befreite, sie als eine unbedingt giltige und in Gott selbst liegende erfaßte, die Sittlichkeit also als Gottähnlichkeit, als ein Bild Gottes im Menschen, und darum als eine das Wesen der Vernünftigkeit selbst mit ausmachende Seite des geistigen Lebens erklärte, daß er infolge dessen ferner die Sittlichkeit als ein in sich vollkommen einiges Leben erfaßte, die Vielheit von sittlichen Handlungsweisen auf eine Einheit, die Weisheit, zurückführte. — Aber der bei ihm zwar auf ein geringstes herabgesetzte, dennoch aber nicht überwundene, den heidnischen Grundcharakter bildende Dualismus machte es ihm unmöglich, zur vollen Freiheit des persönlichen Geistes in Gott und im Menschen, und darum zur vollen Erkentnis der sittlichen Idee hindurchzudringen. Die wirkliche Persönlichkeit ist nicht anerkannt, weder in ihrem Rechte und in ihrer Macht, noch in ihrer Schuld. Es bleibt in allem Dasein und auch in dem höchstgesteigerten sittlichen Leben ein nie ganz zu überwindender Rest eines unfreien, ungeistigen, dem sittlichen Geist Widerstand leistenden Seins, über welches selbst Gott nicht schlechthin Herr ist. Die Schranke des Sittlichen aber liegt nicht in der Schuld des persönlichen Geistes, sondern in dem für ihn nicht ganz durchdringlichen ungeistigen Grunde der Natur. Die Möglichkeit und darum auch die Aufgabe des Sittlichen ist für die verschiedenen Menschenstufen eine verschiedene, aber auch der freieste ist nicht ganz frei. Die sittliche Freiheit der freiesten, der Philosophen, ist gehemmt durch die Fessel der der sittlichen Auf-

gabe nicht entsprechenden Leiblichkeit, die der übrigen Menschen durch den Mangel an Erkentnis und an sittlicher Befähigung, die der freien Staatsbürger außerdem durch die über den Gesetzen stehende Macht der Regierenden, die der unfreien Staatsbürger noch durch die Last der ganzen über ihnen sich lagernden Masse. Eine Erlösung von dieser nach untenhin in immer fortschreitender Macht sich geltend machenden Unfreiheit gibt es aber nicht innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern nur jenseits ihrer, durch den Tod. — Die Sittlichkeit trägt weder in ihrer Verwirklichung noch in ihrer schuldvollen Entartung den Charakter der Geschichtlichkeit, ist in keiner Weise eine die Weltgeschichte wesentlich bildende und sie zum Zweck nehmende Macht; und selbst der ideale Staat ist und bleibt nur das sehr beschränkte Wirkungsgebiet einer besondern sittlichen Virtuosität des herschenden Einzelgeistes ohne einen höheren auf die Gesamtheit der Menschheit sich beziehenden weltgeschichtlichen Zweck. — Auch das sittliche Bewußtsein selbst kommt über den Charakter des Individuellen nicht vollkommen hinaus; die Anknüpfung desselben an das Gottesbewußtsein ist nur eine lockere, hat nicht eine wirkliche Begründung in demselben.

Der Gewinn der sich durch Plato weiterentwickelnden sittlichen Erkentnis ist nicht gering anzuschlagen. Es kommt Licht u. Ordnung in die vorher dunkle u. verworrene Masse. Es ist fortan nicht mehr von vereinzelten, nicht weiter zu begründenden Sittenregeln die Rede, sondern die Sittlichkeit hat einen festeren Boden gewonnen, ist hier zum erstenmal zur Besinnung über sich selbst gekommen. Ja Plato beschäftigt sich mit den grundlegenden Gedanken so überwiegend, daß er zur Durchführung einer besonderen Tugend- oder Pflichtenlehre garnicht kommt. In diesen Grundgedanken sind, soweit es auf heidnischem Standpunkt möglich ist, mehrfache Anklänge an christlich-sittliches Bewußtsein; u. dieselben würden noch stärker sein, wenn es dem Philosophen gelungen wäre, die Kette zu durchhauen, welche das bereits flottgewordene Schiff noch an dem Boden des Naturalismus festhält, jenen Gedanken des dem persönlichen Gott gegenüberstehenden, ungeistigen Urstoffes zu überwinden, wenn er es vermocht hätte, das *μη ὀν*, welches der wirklichen Welt zugrundeliegt, in ein *οὐκ ὀν* zu verwandeln. Aber dies vermag Plato, vermag der heidnische Geist überhaupt nicht. Selbst Aristoteles konnte den auch ihm widerwärtigen Gedanken des Dualismus nur schweigend umhüllen, nicht wissenschaftlich überwältigen. Wo aber der vernünftige Geist nicht schlechthin der Grund u. die Macht von allem ist, da ist auch die volle Idee der Sittlichkeit nicht möglich; denn nur der Gedanke der vollen Her-

schaft des Geistes über alles Ungeistige u. die Zuversicht der ungehemmten Freiheit gewärt der Sittlichkeit Grund u. Muth.

Mag auch in der Anerkennung der Schranken der Freiheit eine Annäherung an den christlichen Gedanken der natürlichen Verderbnis des menschlichen Geschlechts liegen, so liegt in ihr andrerseits doch auch eine um so größere Entfernung von demselben; denn diese Schranke wird nicht in das Gebiet der sittlichen Schuld, also der sittl. Freiheit gelegt, sondern jenseits der Sittlichkeit in das Gebiet der durch den sittl. Geist nicht zu bewältigenden Natur. Die Hemmung der Sittlichkeit ist durch keine geschichtliche That entstanden, u. darum auch durch keine geschichtliche That wieder zu überwinden. Das trotz alles Idealismus der Platonischen Weltanschauung sich oft schmerzlich aussprechende Bewußtsein der sittl. Mangelhaftigkeit der Welt führt zu keinem Gedanken einer Erlösung. Der Weise befreit sich selbst, soweit es bei der im Wesen des Daseins liegenden Unvollkommenheit möglich ist, von der Schranke seines sittl. Lebens, u. befreit andere nur durch philosophische Belehrung u. durch absolutistische Staatsleitung, nicht aber durch eine heiligende, eine heilige Gemeinschaft gründende geschichtliche That.

In der Idee des Staates liegt zwar die Ahnung, daß die Sittlichkeit in ihrer Wahrheit nicht eine bloß individuelle sei, sondern eine geschichtliche Bedeutung u. Aufgabe habe, aber Plato kommt über die Ahnung nicht hinaus; u. im begriff, über die Grenze der bloß individuellen Sittlichkeit in das Gebiet der geschichtlichen hinüberzuschreiten, zieht er zagend den Fuß wieder zurück. Sein Staat ist kein Glied der Geschichte u. hat keine Geschichte zum Ziel. Wie er nicht aus der Geschichte, sondern nur aus dem geistreichen Gedanken eines theoretischen Philosophen entsprungen ist, so soll er auch nichts anderes sein, als das Feld, auf welchem sich die Genialität der Einzelpersönlichkeit des philosophischen Regenten bekunden kann. Weder Volk noch Regent sollen Träger einer geschichtlichen Idee sein, sondern jenes nur der fügsame Stoff für die bildende Hand des Staatskünstlers, u. dieser nur der Vollstrecker einer philosophischen Theorie. Der Staat selbst soll nur ein Einzelwesen sein neben vielen andern gleichfalls durch individuelle Genialität regierten staatlichen Einzelwesen. Deshalb darf er auch nur sehr klein sein; tausend Bürger reichen hin. Den Staat als ein lebendiges Glied an einem geschichtlichen Gesamtorganismus zu erfassen, liegt Plato ganz fern. Ist also dieser Staat zwar ein sittl. Gesamtwesen, ein weltgeschichtliches ist er nicht; er hat weder hinter sich eine geschichtl. Voraussetzung, noch vor sich ein geschichtl. Ziel. Daß die Menschheit überhaupt ein Ziel des sittl. Strebens sei, daß sie zu einer sittl. Einheit zusammengefaßt werden könne, daß der Zustand des Friedens unter den

Völkern ein zu erstrebender sei, davon hat Plato auch nicht entfernte Ahnung; der Krieg gilt ihm vielmehr auch für seinen Idealstaat als ordnungsgemäß u. sich von selbst verstehend u. nothwendig; denn Griechen u. Nichtgriechen sind von Natur Feinde.[1] Man vergleiche mit diesem Staatsideale des tiefsinnigsten griechischen Philosophen, welches ohne alle Hemmung durch eine etwa widerstrebende Wirklichkeit hingestellt ist, den in einem hartnäckig widerstrebenden Volke zur Wirklichkeit gebrachten alttestamentlichen Gottesstaat, der von Anfang an ein weltgeschichtliches Ziel hatte, den Gedanken des Heils u. darum auch des Friedens u. der Einheit der gesamten Menschheit im Auge u. zur Grundlage seines gesamten Wesens hatte.

Am bedenklichsten tritt die Schwäche der Platonischen Ethik in ihrer Beziehung auf das religiöse Bewußtsein auf. Die schöne Idee der Gottähnlichkeit des sittlichen Menschen vermag Plato nicht durchzuführen, die Begründung des Sittlichen durch den göttlichen Willen ist ihm fremd u. mußte ihm fremd sein, denn der Grieche weiß nichts von einer Offenbarung dieses Willens, u. der Philosoph konnte sie nicht erdichten; er konnte immer nur auf das vernünftige Bewußtsein des Menschen selbst verweisen; aber dieses Bewußtsein zu einem allgemein hervortretenden zu machen, wagte Plato nicht zu hoffen, u. er setzte daher nur die Autorität u. selbst die starke Gewaltherschaft der Philosophen an die Stelle der Autorität einer göttlichen Offenbarung. Auch seine tiefsinnig erfaßte, über alles frühere Heidentum weit hinausragende Gottesidee selbst wagte Plato nicht in ihrer ganzen ethischen Bedeutung durchzuführen u. folgerichtig zur Grundlage alles Sittlichen zu machen. Er ist zwar weit von der Thorheit neuerer Theorien entfernt, welche die Sittlichkeit als ganz unabhängig von der Frömmigkeit hinstellen, u. macht die letztere zu einem sehr wesentlichen Bestandtheil alles sittl. Lebens, u. nimt selbst aus dem göttlichen Gerichte nach dem Tode einen sehr wichtigen Beweggrund für dasselbe,[2] aber doch ist ihm die Frömmigkeit nicht die Grundlage aller Tugenden, sondern nur eine derselben, u. nicht einmal die erste, sondern nur ein Zweig der Gerechtigkeit; u. selbst da wagt er es nicht, sie unmittelbar auf die philosophisch erkannte Gottes-Idee zu beziehen, sondern nur auf die Götter der Volksreligion. Da er nun aber selbst den unsittlichen Charakter der griechischen Göttermythen mit edler Entrüstung aufdeckt, u. deshalb selbst den im ganzen Griechenvolke so hoch verehrten Homer bitter tadelt, ja dessen Dichtungen aus sittlichen Rücksichten selbst aus seinem Idealstaate verbannt haben will,[3]

1) Rep. 373. 469 f. — 2) Gorg. p. 523 ff. — 3) Rep. 377 ff. 386 ff. 598 ff. 605.

so ist schwer zu sagen, wie er die Frömmigkeit gegen die Götter noch begründen u. fordern will. Es bleibt hier eine nicht auszufüllende, tiefgreifende Lücke in seiner ethischen Lehre.

§. 16.

Der Vollender der Platonischen Philosophie und der griechischen überhaupt, Aristoteles, vielfach selbständig über Plato hinausgehend, weniger idealistisch als dieser und mehr an die nüchtern erfaßte Wirklichkeit sich anschließend, stellte zum erstenmale die Ethik als eine besondere, systematisch ausgeführte Wissenschaft dar, im Anschluß an die Physik einerseits, und an die Politik andrerseits. Die möglichste Zurückdrängung des bei Plato noch geltenden Dualismus in den letzten Gründen des Daseins führt den Aristoteles nicht zu einer Herleitung der sittlichen Idee aus der bei ihm weiter entwickelten Gottesidee, sondern zu einer noch zuversichtlicheren Begründung derselben auf das vernünftige Selbstbewußtsein, welches hier weniger gebunden als bei Plato erscheint. Eine gediegene Psychologie gewährt für die Ethik einen wissenschaftlich festen Boden, aber das zurückdrängen des Platonischen Gegensatzes von Ideal und Wirklichkeit gibt ihr einen sittlich schwächlicheren Charakter.

Von den drei verschiedenen Darstellungen Aristotelischer Ethik ist nach den als sicher zu betrachtenden Ergebnissen der Kritik *) nur die Ethica Nicomacheia (d. h. ad Nicomachum) ein echtes Werk des Arist., obgleich wahrscheinlich nicht von ihm selbst für die Veröffentlichung vollendet, sondern nur zum eignen Gebrauch für seine Vorträge aufgezeichnet, wärend die Eudemische Ethik (*Ευδημια*) sehr wahrscheinlich ein Werk des Eudemos, eines Schülers des Arist., ist, meist aus jenem ersten Werke geschöpft, mit einigen eignen Zusätzen, u. die sogenannte große Ethik (*μεγαλα*) ein Auszug aus beiden ist. Die Politik, welche Arist. von der Ethik sondert, aber als ihr übergeordnet, betrachtet die Sittlichkeit in ihrer vollen Verwirklichung im Staate als dem sittl. Gemeinwesen. Dieses Werk ist also jedenfalls zu der Ethik hinzuzurechnen u. als deren Vollendung zu betrachten.

Aristoteles gibt der Ethik ihren Namen u. ihre selbst für das ganze christliche Mittelalter maßgebende wissenschaftliche Gestalt. Die umfangreiche, aus zehn Büchern bestehende Ethik enthält zwar viele treffliche Gedanken u. vor allem auch eine scharfe Beobachtung der Wirklichkeit, u.

---

*) Spengel in d. Abhandl. d. Kgl. Baierschen Akad.; philos.-philol. Klasse. 1841. III, 2; 1864, S. 171 ff. Brandis, Aristoteles. 1853. I, S. 111 ff.; II, 1555 ff.

ist darin bei weitem nüchterner u. weniger idealistisch als Plato, aber als System ist sie doch noch sehr mangelhaft u. enthält sehr wesentliche Lücken. Nur verhältnismäßig wenig allgemeine Gedanken sind wirklich wissenschaftlich entwickelt; der bei weitem größere Theil ist mehr empirisch u. aphoristisch behandelt; Arist. verzichtet ausdrücklich auf wissenschafliche Strenge der Beweise u. der Entwickelung, weil der Gegenstand dies nicht zulasse, sondern nur Wahrscheinlichkeit gestatte. Daher sinkt die Darstellung, im Unterschiede von Plato's immer geistvoller u. entweder wissenschaftlich oder poetisch hochgetragener Rede, nicht selten zur trocknen Verstandesbetrachtung herab u. ist meist in ganz allgemeinverständlicher Weise gehalten. *)

Arist. ist zwar nicht zur vollen Idee des absoluten Gottes, die nur in dem Schöpfungsgedanken sich abschließt, hindurchgedrungen, bleibt vielmehr unmittelbar vor diesem Gedanken stehen, drängt aber den schon bei Plato sehr verblaßten Urgegensatz von Gott u. dem nicht wahrhaft wirklichen Urstoff noch mehr in den Hintergrund, ohne ihn jedoch zu überwinden. Er will einen Urgegensatz nicht anerkennen, spricht aber auch das Wort nicht aus, welches allein über denselben hinausführt, das Wort, mit welchem das A. Test. beginnt. Die Welt ist ihm nicht mehr die bloß möglich beste, sondern der schlechthin vollkommene Ausdruck des Willens des vernünftigen Geistes. Darum verschwindet ihm auch jene Vorstellung Plato's von einem alles wirkliche Dasein, besonders aber die Menschheit, durchziehenden Übel. Alles Wirkliche ist vielmehr gut; auch die menschliche Leiblichkeit ist nicht mehr eine auf früherer Schuld ruhende Hemmung, sondern rechtmäßiges Organ der Seele. Eine geschichtlich gewordene Verderbnis aber erkennt Arist. garnicht an. Die große Menge zwar ist schon von Natur so beschaffen, daß sie keine innere Neigung zur Tugend hat, sondern nur durch sinnliche Triebe u. durch Furcht geleitet wird (E. Nic. X, 10), aber der besserbegabte, freigeborene Mensch ist von Natur durchaus gut, hat daher auch in seiner Vernunft die reine Quelle sittlicher Erkentnis. Arist. kann sich nach dieser Voraussetzung auf dem Boden des subjectiven Geistes vollkommen frei u. zuversichtlich bewegen; u. obgleich er die Idee Gottes als des vernünftigen absoluten Geistes noch tiefer erfaßt als Plato, knüpft er dennoch die Betrachtung der Natur wie des sittlichen Geistes viel weniger eng an die Gottesidee an als jener. Grade indem er in der wirklichen Welt einen viel reine-

*) Zu vergleichen ist Biese, d. Philos. des Arist. 1838 ff. 2 B., — eine fleißige, aber philosophisch nicht gehörig durchgearbeitete Darstellung; Brandis, Arist., 2 Abth. 1857 (bes. S. 1335-1682), — gründlich, aber fast allzuausführlich, u. oft mehr Auszug als geschichtlicher Bericht. Trendelenburg, histor. Beitr. z. Phil.. II, 1855. S. 352 ff.

ren Ausdruck des göttlichen Gedankens findet als Plato, kann er sich harmloser an die Wirklichkeit hingeben, sich in sie vertrauungsvoll versenken, aus ihren Zügen die Worte der göttlichen Wahrheit lesen, u. bedarf des übernatürlichen Elementes viel weniger, welches bei Plato durch das dem Göttlichen entgegenstrebende Ungöttliche in der Welt in höherem Grade nothwendig wurde.

Daher wurzelt bei Arist. die Sittlichkeit gänzlich in dem Boden des Subjectes; sie erscheint weniger als der heilige Wille Gottes an den Menschen, sondern als das schlechthin eigne, von dem vernünftigen Menschengeiste selbst geforderte Wesen des geistigen Lebens. War bei Plato wenigstens die Andeutung, daß dieses Ziel des sittl. Strebens in der Gottähnlichkeit u. in dem Wohlgefallen Gottes an dem Menschen liege, also einen objectiven Charakter trage: so tritt bei Arist. entschieden der subjective Charakter in den Vordergrund, der Gedanke, daß dieses Ziel das persönliche Wohlbefinden des sittl. Subjectes sei. Bei Plato ist u. bleibt das höchste u. wahrste ein jenseits, ein schlechthin ideales, das in der Wirklichkeit nie vollkommen vorhanden, nie ganz zu erreichen ist, — bei Arist. wird alles Ideal auch wirklich, alles wahre auch ein diesseitiges, nicht als ein hereingeholtes, sondern als ein herausgearbeitetes. Die wirkliche Welt ist auch in sittl. Beziehung ein vollkommener Ausdruck der Idee, nicht mehr ihr schwacher Abdruck, ist Original, ein in ureigner Kraft sich lebensvoll entfaltender Organismus. Daher auch nicht mehr jenes sehnen u. schmachten nach einer besseren, idealen Welt, jenes poetische träumen, jenes schmerzliche Gefühl, daß der Geist ein gefesselter, in den Banden der Unfreiheit durch ein ungeistiges Nichtsein gebundener sei; bei Arist. ist das Leben nicht mehr ein tragisches; aus seiner Weltanschauung entspringt nicht mehr eine Tragödie; sie ist eine in sich beruhigte u. behagliche; die Poesie ist mit der Sehnsucht abgestreift; die nüchterne Prosa des in der Wirklichkeit sich befriedigenden Geistes tritt an ihre Stelle. In dieser Behaglichkeit liegt aber ein größerer Gegensatz gegen die christliche Weltanschauung als in dem Platonischen Bewußtsein eines inneren Widerspruchs des Daseins. Die mehr mystische Sinnigkeit Platos ist einer nüchtern-rationalistischen Auffassung gewichen.

Die psychologischen Untersuchungen, die Voraussetzungen der Ethik, sind bei Arist. viel weiter u. tiefer durchgeführt als bei Plato, u. sind der Glanzpunkt seiner Philosophie; daß aber seine Ethik auch überwiegend nur psychologischen Charakter hat, u. weder in die Religion noch in die Geschichte ihre Wurzeln schlägt, ist ihre Schwäche. Wärend Plato wenigstens das Streben hat, der Sittlichkeit einen über die Wirklichkeit hinausgehenden idealen Charakter zu verleihen, breitet sie sich bei Arist.

mehr in behaglicher Befriedigung auf dem Boden der Wirklichkeit des Menschen aus, ohne sich über deren Reinheit oder Entartung Bedenken zu machen; u. bezeichnend ist es auch für die Auffassung des Sittlichen, daß der bei Plato so stark hervortretende Gedanke der persönlichen Unsterblichkeit, welcher dem sittl. Streben seine rechte Haltung u. Weihe gibt, bei Arist. in einen zweifelhaften Hintergrund zurücktritt. Ja er erklärt es gradezu für ungereimt (*ἀτοπον*) zu sagen, daß niemand eher glücklich sei, als bis er gestorben sei (E. N. I, c. 11. 13); er kennt nur eine Sittlichkeit des diesseits. Er erklärt den Tod ausdrücklich für das größte aller Übel (*φοβερωτατον ὁ θανατος*), „denn er ist das Ende von allem; u. für den Gestorbenen scheint es kein Gutes u. kein Böses mehr zu geben" (E. N. III, 9.), u. der Tod raubt darum dem Menschen die höchsten Güter (III, 12).

§. 17.

Alles Streben hat ein Ziel, und dieses ist für das vernünftige Streben ein Gut, also als höchstes Ziel das höchste Gut; dieses aber ist das vollkommene Wohlbefinden, welches nicht ein bloß passiver Zustand, sondern vollkommenes, thätiges Leben des vernünftigen Geistes ist, also wesentlich in der Tugend besteht, welche ihrerseits wieder an sich schon das Glückseligkeitsgefühl in sich schließt. — Die Tugend selbst ist entweder Denktugend oder ethische Tugend, je nachdem sie sich auf die Vernunft oder auf die Sinnlichkeit bezieht. Jene erwirbt man durch erlernen, diese durch Übung. Da das Gute in dem Einklang, also in dem rechten Maße besteht, so besteht das Nichtgute in einem zuviel oder zuwenig. Die Tugend also ist immer das innehalten der rechten Mitte zwischen zwei Untugenden. Voraussetzung alles sittlichen Handelns ist die vollkommene Willensfreiheit, welche Arist. auch im Gegensatze zu der Auffassung des Sokrates, daß die Erkentnis des Rechten mit Nothwendigkeit zum vollbringen desselben führe, bestimt festhält.

Der vernünftige Geist ist kein ruhendes oder bloß passiv erregtes Sein, sondern Thätigkeit. Der denkende Geist ist zugleich ein wollender, thätiger, handelnder. Alles Wollen will etwas als Zweck, nämlich immer das, was dem wollenden als ein Gut erscheint. Das Gut (*το ἀγαθον*) ist also zunächst dasjenige, worauf das Streben sich richtet, um es zu erreichen. Es gibt nun sehr viele u. verschiedene Zwecke u. Güter, von denen sich einige nur als dienende zu andern verhalten, als Mittel zu höheren Zwecken u. Gütern. Soll das Streben aber ein vernünftiges, also sicheres u. einiges sein, so muß es einen letzten Zweck, ein höchstes

Gut geben, welches nicht mehr Mittel zu einem andern Zwecke ist, sondern um seinerselbst willen erstrebt wird, u. um dessenwillen allein wir alle andern Güter erstreben, was also ein schlechthin vollkommenes ist, ein τελειον, welches seinen Zweck, το τελος, in sich selbst hat. Ehre, Reichtum, Kentnisse 2c. sind Güter, aber sie werden doch nicht bloß um ihrerselbst willen erstrebt, sondern immer auch um eines höheren willen, für welches sie nur die Mittel sind, nur Theilgüter eines einigen Gutes; dieses aber ist die Vollkommenheit des eigenen Daseins u. Lebens, das Wohlbefinden, εὐδαιμονια, d. h. die Macht des in sich vollkommenen, sich selbst zum Zwecke habenden Lebens, ζωης τελειας ἐνεργεια. Dieses Wohlbefinden wird nicht mehr um eines andern Gutes, sondern um seinerselbstwillen erstrebt, ist also das höchste Gut (Nic. I, c. 1 ff.; vgl. Eud. I, 1). Die Eudämonia ist durchaus nicht einerlei mit unserem Begriffe der Glückseligkeit, sondern schließt diese in sich. Glückseligkeit ist nur die eine, die subjective Seite, das mit dieser Eudämonia verbundene Seligkeitsgefühl, wärend die Eudämonia selbst wesentlich u. zunächst objective Bedeutung hat: das wohlbestelltsein, beglücktsein, der Besitz des in jeder Beziehung vollkommenen Lebens. Daher ist es nicht sinnlos, wenn eine besondere Untersuchung darüber angestellt wird, ob das Lustgefühl mit zur Eudämonia gehöre (Nic. I, c. 9). — Das Gute ist also von vornherein nicht bloße, im diesseits nie ganz zu verwirklichende Idee, wie bei Plato, sondern ist volle Wirklichkeit schon in dem gegenwärtigen Leben, findet sie in dem thatsächlichen Sein u. Leben des wahren Weisen; es ist nicht ein bloß abstract allgemeines, sondern ist bestimtes, an dem Einzeldasein haftendes Sein, nicht ein jenseitiges über den einzelnen Gütern, sondern in deren Gesamtheit selbst verwirklicht (I, 4). Diese Gesamtheit ist aber nicht eine bloße Summe, denn sonst könnte das höchste Gut durch ein neu hinzukommendes Gut vergrößert werden, sondern ist ein einiges Ganze, dessen einzelne Formen nur die verschiedenen Güter sind (I, 5).

Das Wohlbefinden als ein rein menschliches Gut ist nicht das bloße Leben, weil dieses auch bei Pflanzen u. Thieren ist, auch nicht das bloße empfindende Leben, weil dieses auch bei Thieren, sondern das vernünftig thätige Leben, also das vollkommen thatkräftige Leben des vernünftigen Geistes, ist nicht bloßes Sein u. bestimtsein, sondern ein sich selbst bestimmen, ἐνεργεια, ist nicht bloß ein gutes, sondern wirket fort u. fort gutes (I, 6. 7). Darin liegt schon, daß das höchste Gut, das Wohlbefinden, nicht außer oder nur nach der Tugend ist; diese macht vielmehr das Wesen des höchsten Gutes, welches ja in Thätigkeit besteht, selbst mit aus, obgleich sie an sich nicht das ganze höchste Gut ist; denn zum vollen Wohlbefinden gehört auch das Glückseligkeitsgefühl,

das Gefühl der Lust, welches auf dem Gelingen der tugendhaften Thätigkeit beruht. Dieses Glückseligkeitsgefühl ist also nicht etwas von der Tugend unabhängiges, außer u. neben ihr bestehendes, vielmehr enthält das tugendhafte Leben die Freude schon als ihren nothwendigen Bestandtheil; denn nur der ist tugendhaft, welcher das Gute gern thut, Freude an der Tugend hat. Insofern also kann man allerdings sagen, daß das höchste Gut in der Ausübung der Tugend, u. aller Tugenden, besteht (I, 7-9). Jedoch gibt Arist. zu, daß zum vollkommenen Wohlbefinden auch solche Güter gehören, die nicht in der Tugend unmittelbar schon gegeben, die von derselben sogar unabhängig sind, so irdischer Wohlstand, gute Herkunft, Schönheit, Gesundheit, glückliches Lebensende ꝛc. (I, 9-11). Mit diesem freilich sehr wahren Zugeständnis an das durch kein einseitiges System befangengemachte natürliche Bewußtsein ist offenbar die Folgerichtigkeit des ethischen Systems durchbrochen. Denn gibt es wirkliche Güter, also Bedingungen des höchsten Gutes, welche unabhängig sind von der sittl. Vollkommenheit, kann also der wahrhaft tugendhafte zufälligerweise auch des höchsten Gutes entbehren: so gibt es keine moralische Weltordnung, u. die Sittlichkeit entbehrt der Zuversicht; u. da es ein rechtmäßiges Ziel ist, nach dem höchsten Gute zu streben, so folgt, daß der Mensch außer der Sittlichkeit auch noch nach anderen davon unabhängigen Besitztümern streben müsse, die er also nur auf außersittliche, folglich unsittliche Weise erringen kann. Da Aristoteles keine schuldvolle Verderbnis der menschl. Natur anerkennt, so bleibt ihm bei jenem Zugeständnis ein vollkommen unlösbares Räthsel u. ein greller Widerspruch in seinem Systeme. Er ist aber lieber mit sich in Widerspruch, als daß er dem Systeme zu Liebe die offenkundige Erfahrung verleugnete, zu deren wahrem Verständnis ihm der Schlüssel fehlt.

Worin besteht nun die Tugend, also das wesentlichste Element des wohlbestelltseins? Im Menschen ist eine Doppelseite des Lebens, die Sinnlichkeit u. die Vernunft, die oft mit einander in Widerstreit sind. Die Sinnlichkeit, insofern sie nicht rein vegetativ, die ernährende Thätigkeit des leiblichen Lebens ist, sondern sinnliche Begierde, kann u. soll durch die Vernunft geleitet werden. Die Tugend hat demgemäß eine Doppelgestalt; einmal bezieht sie sich auf das wohlbestelltsein der Vernunft selbst, dann aber auf das wohlbestelltsein der Sinnlichkeit kraft deren Unterordnung unter die Vernunft; in jenem Sinne ist sie Denktugend, in diesem ethische Tugend (ἀρετη διανοητικη u. ἠθικη). Jene ist besonders die Weisheit; zu dieser gehören die Mäßigkeit, Freigebigkeit ꝛc. Daß jene zu den Tugenden gehöre, geht daraus hervor, daß wir sie an einem Menschen als sein Verdienst loben (I, 13). Ethisch ist hier in dem engeren Sinne genommen, in Beziehung auf praktische Sitten. Es

leuchtet ein, daß diese Theilung der Tugenden eine durchaus unzureichende ist, wenn nicht die eine oder die andere Gattung von Tugenden in einem weiteren Sinne genommen wird, als nach der Herleitung derselben zuläßig ist. Denn es gibt rein geistige Tugenden, wie Demuth, Wahrhaftigkeit, Treue, Dankbarkeit, die mit der Sinnlichkeit gar nichts zu thun haben, u. doch auch nicht Denk- oder Erkentnistugenden sind. Nähme man aber Weisheit, wie bei Plato, in dem weitesten Sinne der inneren Harmonie der vernünftigen Seele überhaupt, so wären die in der Beherschung der Sinnlichkeit bestehenden ethischen Tugenden ihr augenscheinlich nicht neben- sondern untergeordnet. — Die Denktugend kann gelehrt u. gelernt werden, besonders durch reiche Lebenserfahrung; die ethischen Tugenden dagegen werden durch öftere Wiederholung derselben Handlungen, also durch Gewönung errungen, sind wesentlich durch Übung erlangte Fertigkeiten. Von Natur haben wir keine Tugend, sondern nur die Möglichkeit u. Anlage derselben, die erst durch Übung u. Gewonheit zur wirklichen Tugend wird. Die tugendhaften Handlungen sind also zunächst nicht Folge, sondern Grund u. Voraussetzung der Tugend. Erst dadurch, daß der Mensch wiederholt tugendhaft handelt, wird er tugendhaft (II, 1. 2). Wie es möglich sei, tugendhaft zu handeln, bevor man Tugend hat, welchen Beweggrund der Mensch haben könne, tugendhaft zu handeln vor seinem tugendhaftsein, fragt zwar Arist., u. er erkennt die Schwierigkeit der Frage, löst sie aber nicht. Das Zeichen, daß wir Tugend besitzen, ist dies, daß wir bei dem tugendhaften Handeln auch Freude empfinden. Die Tugend ist weder ein Affect, wie Zorn, Furcht, Liebe, Haß, weil die Affecte natürliche, nicht durch unsern Willen begründete, an sich noch keinen sittl. Character tragende Erregungen sind, noch ein Vermögen, weil dieses von Natur ist, sondern eine Fertigkeit (ἕξις), d. h. die sittl. Art u. Weise, sich zu den Affecten zu verhalten; u. zwar diejenige Fertigkeit, durch welche der Mensch zu einem guten, u. sein Werk auch zu einem guten wird (II, 5). *) Das ist freilich noch ein sehr wenigsagender, rein formaler Begriff. Um ihm einen Inhalt zu geben, schlägt Arist. diesen Weg ein: in jeder Sache gibt es nur eine einzige Art des Rechten, aber eine mehrfache Art des Unrechten, wie man bei einem Ziele nach mehreren Richtungen vorbeischießen, aber nur in einer es treffen kann, weshalb auch das Rechte viel schwerer zu finden u. zu thun ist als das Unrechte. Das Unrechte bei einer Handlungsweise ist entweder ein Mangel oder ein Übermaß, das Rechte ist das richtige Maß, also die Mitte zwischen beiden. Die Tugend ist also, u. dies ist ihr voller Begriff, eine freigewollte Fertigkeit, das in Beziehung

---

*) vgl. Trendelenburg, histor. Beitr. I, S. 95. 174.

auf uns richtige, von der Vernunft u. von dem Urteile des Verständigen bestimte Mittelmaß ($\mu\epsilon\sigma o\tau\eta\varsigma$) einzuhalten (II, 6; III, 8. Vergl. Eud. II, 3.) [Daß hierbei nur die ethischen Tugenden gemeint sind, erhellt aus dem ganzen Zusammenhange. Dadurch wird aber der gemeinsame Tugendbegriff wieder zweifelhafter.] Der Mittelweg ist in allen Dingen der beste. Die Tugend strebt also nicht nach einem mittleren zwischen gut u. böse, sondern nach dem besten, das beste aber ist das mittlere zwischen zu viel u. zu wenig. So ist die Tapferkeit das mittlere zwischen der Feigheit n. der Verwegenheit, die Mäßigkeit das mittlere zwischen Zügellosigkeit u. Unempfänglichkeit für Lustempfindungen, die Freigebigkeit das mittlere zwischen Verschwendung u. Knickerei; Ehrliebe steht zwischen maßlosem Ehrgeiz u. Ehrlosigkeit, Sanftmuth zwischen Jähzornigkeit u. Zornlosigkeit 2c. (Nic. II, 7). Daraus folgt, daß je zwei einander gegenüberstehende Fehler zu einander in einem viel schärferen Gegensatze stehen, als jeder derselben zu der entsprechenden Tugend (II, 8.).

Es leuchtet ein, daß diese bloß quantitative Unterscheidung des Guten u. des Bösen das Wesen der Sittlichkeit gar nicht trifft u. in der praktischen Anwendung alle Sicherheit des sittlichen Urteils aufhebt, welches aus dem Gebiete des Gewissens in das des berechnenden Verstandes übergeht. Das Böse ist hier nicht qualitativ, dem innern Wesen nach, von dem Guten unterschieden, sondern nur der Zahl, dem Grade nach; es ist also zwischen beiden kein durchgreifender Gegensatz, sondern ein verfließender Übergang; ja der Übergang aus einem Laster in das entgegengesetzte ginge nur durch die entsprechende Tugend hindurch. Arist. wird sich der Schwäche seines Tugendbegriffes auch bewußt; er gibt zu, daß es auch Handlungen u. Gesinnungen gebe, bei denen der Begriff des zuviel oder zuwenig gar nicht anwendbar ist, wie bei der Schadenfreude, dem Neide, dem Morde, dem Diebstahl, Ehebruch, die alle an sich, ihrem Wesen nach, unrecht seien u. es nicht erst durch einen bestimten Grad würden; es gebe kein rechtmäßiges Maß des Ehebruchs 2c. (II, 7). Wenn er aber trotzdem seinen Tugendbegriff nicht aufgeben will, so zeigt sich darin eben nur die Rathlosigkeit des Theoretikers, denn mit jenem Zugeständnis ist dieser Begriff schon vollkommen über den Haufen geworfen, u. es ist damit eingeräumt, daß der Unterschied des Guten u. Bösen nicht ein quantitativer, sondern ein qualitativer sei. Noch viel mislicher wird die Sache durch das ausdrückliche Zugeständnis, daß oft die Tugend nicht in der wirklichen Mitte zwischen den beiden die Extreme darstellenden Fehlern sei, sondern dem einen Extreme näherstehe als dem andern, die Tapferkeit z. B. der Verwegenheit näherstehe als der Feigheit, die Freigebigkeit der Verschwendung näherstehe als der Knickerei 2c., u. daß von den zwei Ausschreitungen die eine meist weniger schlimm sei als die andere (II, 8),

— denn damit ist nicht bloß das Princip vollständig durchbrochen, sondern auch jede Möglichkeit eines sicheren Urteils über die Sittlichkeit abgeschnitten. Nach welcher Regel soll man in der Diagonale den rechten Tugendpunkt finden, wenn derselbe ein excentrischer ist? Arist. fühlt selbst die große Schwierigkeit, die sich bei der Zumuthung einer solchen Berechnung an das sittl. Bewußtsein des einzelnen ergibt, u. weiß da keinen bessern Rath als den der Kirke an den zwischen der Scylla u. der Charybdis hindurchschiffenden Odysseus: „ferne dem Dampf alldort u. den Strömungen lenke das Schiff hin," lieber dem einen, von der Tugend weniger entfernten Extreme näherzugehen als dem andern u. sich lieber des geringeren Fehlers schuldigzumachen; u. um am leichtesten den rechten Mittelweg zu treffen, müsse man bald auf die Seite des Übermaßes, bald auf die Seite des Mangels abweichen (ἀποκλινειν) (II, 9). Greller konnte Arist. wohl das ungenügende seines Tugendbegriffes nicht aussprechen.

Die Sittlichkeit setzt die Freiheit des Willens voraus; nur das, was mit freier Selbstentscheidung geschieht, wird dem Menschen sittlich zugerechnet, wird gelobt oder getadelt. Die Tugend gehört ausschließlich dem Gebiete der Freiheit an; unfrei aber ist dasjenige, was entweder gezwungen oder aus Unwissenheit geschieht; leidenschaftliche Erregungen, wie Zorn oder sinnliche Begierde, heben die Freiwilligkeit nicht auf, denn der Mensch kann u. soll sie durch Vernunft beherschen; selbst bei moralischem Zwange, durch Erregung von Furcht ꝛc. bleibt doch die Freiwilligkeit; unfreiwillig ist nur die erzwungene Handlung, die mit innerem Widerstreben geschieht (III, 1-3, vgl. Eud. II, 6). Von der Freiwilligkeit als dem weiteren Begriffe ist der Vorsatz als der engere zu unterscheiden, nämlich der mit Überlegung auf ein bestimtes, als möglich erkanntes Ziel gerichtete Wille (Nic. III, 4. 5). Der Vorsatz ist auch in Beziehung auf das erkannte Gute oder Böse frei. Allerdings ist jeder Vorsatz auf ein Gutes gerichtet, bei dem Weisen immer auf das wahrhaft Gute, bei den andern auf das, was ihnen gut zu sein scheint; aber daraus folgt nicht, daß die Menschen immer nur aus Irrtum sündigen, u. daß bei der wirklichen Erkentnis des Guten der Vorsatz auch nothwendig auf dieses gerichtet sein müsse, wie Sokrates u. Plato meinen. Dagegen spricht schon das allgemeine sittl. Urteil der einzelnen wie des Staates, welches den Menschen, sobald er zu Verstande gekommen, für alles Böse, was er thut, verantwortlich macht, u. es ihm als Schuld zurechnet. Allerdings fehlen viele nur aus Irrtum ihres sittl. Urteils oder aus der Schlechtigkeit ihres Charakters heraus, aber jener Irrtum wie diese Schlechtigkeit ist ihre eigne Schuld u. entschuldigt sie nicht; ja der Mensch kann selbst mit Vorsatz das für böse erkannte thun, indem er nicht nach dem Guten, sondern nur nach dem Angenehmen

fragt; u. die Meinung, daß niemand freiwillig u. mit Bewußtsein Böses thue, widerspricht der unleugbaren Erfahrung u. dem Wesen der Willensfreiheit (III, 6. 7; V, 12; VII, 2, 3). Dabei macht Arist. die feine, fast überraschende Bemerkung: der durch Schuld gewordene schlimme Charakter kann ebensowenig durch bloßes wollen wieder abgelegt werden, als jemand, der sich durch Schuld krankgemacht hat, durch bloßes wollen wieder gesund werden kann; einmal schlecht oder krank geworden, steht es nicht mehr in seiner Macht, es nichtmehr zu sein; ein geworfener Stein kann in seinem Fluge nicht wieder zurückgeholt werden; so ist es auch mit dem schlechtgewordenen Charakter. Dieser Gedanke konnte weiterführen; Arist. verfolgt ihn aber nicht weiter, u. läßt die naheliegende Frage, wie denn nun eine Umkehr möglich sei, beiseite. Im Gegensatze dazu gesteht Arist. dem Bösen eine andere Wirkung als die individuelle nicht zu, weiß nichts von einem natürlichen Zusammenhange desselben bei den sich fortpflanzenden, sittlich entarteten Geschlechtern. Jeder Mensch, wenigstens der freigeborene Grieche, ist vielmehr von Natur vollkommen gut, u. die jedem angeborne Sinnlichkeit hat in der Vernunft ein ihrer vollkommen mächtiges Gegengewicht.

§. 18.

In der Einzelausführung behandelt Aristot. zuerst die ethischen Tugenden, und als deren Hauptvertreter die Tapferkeit, die Mäßigkeit, die Freigebigkeit, die Großherzigkeit, von welcher die Ehrliebe, als einer geringeren Stufe angehörig, sich unterscheidet, das rechte Maßhalten im zürnen, und als vorzugsweise gesellige Tugenden die Gefälligkeit, Wahrhaftigkeit, muntere Artigkeit, (Schamhaftigkeit), besonders aber die Gerechtigkeit und die damit verwandte Billigkeit. Als Denktugenden werden vorzugsweise die Verständigkeit und die Weisheit erörtert, und ihre Geltung schärfer begränzt als bei Sokrates und Plato. Von einer andern Seite betrachtet, nach dem Grade der bei dem Thun des Guten sich bethätigenden sittl. Kraft, unterscheidet sich das sittl. Verhalten in Tugendhaftigkeit im engern Sinne, in Enthaltsamkeit und in heroische oder göttl. Tugend.

Die Ausführung der speciellen Ethik ist zwar reich an scharfsinnigen Gedanken u. Beobachtungen, entbehrt aber der durchgreifenden wissenschaftlichen Entwickelung aus einem Gedanken heraus; u. es kommt noch zu keiner strengen organischen Gliederung. Die Platonische Eintheilung der Tugenden (§. 14) liegt zwar zugrunde, ist aber nicht genau innegehalten u. nicht weiterentfaltet. Abweichend von Plato betrachtet Arist. nicht die Weisheit zuerst, als die Wurzel aller anderen Tugenden, sondern die Mannhaftigkeit oder Tapferkeit (ἀνδρια),

das mittlere zwischen tollkühner Furchtlosigkeit u. Feigheit. Sie bezieht sich nicht auf alle zu bekämpfenden Übel, sondern wesentlich auf den Tod, aber auch nicht auf jede Todesgefahr, sondern vorzugsweise auf die ehrenvollste, die im Kriege, außerdem auch auf die Todesgefahr auf dem Meere u. in Krankheiten (Nic. III, 9-12.). Diese Beschränkung erklärt sich zwar aus dem kriegerischen Volkscharakter, aber nicht aus der sittl. Idee; für den Muth im vollen Sinne, allen Übeln gegenüber, weiß Arist. gar keine Stelle in seinem Tugendsystem. Der Beweggrund für die Tapferkeit ist nicht der Gedanke einer ewigen Krone, denn der Tod ist für den tugendhaften das fürchterlichste aller Übel, weil grade für ihn das Leben am meisten Werth hat, sondern nur das Wohlgefallen an der Pflicht u. an dem Schönen (III, 12). — Die zweite Tugend ist die Mäßigkeit oder Mäßigung (*σωφροσυνη*), die in der Bewarung des Maßes in Beziehung auf die sinnliche Lust besteht, wie sich umgekehrt die Tapferkeit auf das Übel, also den Schmerz bezieht. Die Ausdehnung dieser Tugend auf andere als die sinnlichen, u. zwar die niedrigsten sinnl. Gefühle des Geschmacks u. Gefühls, wird ausdrücklich abgewiesen, u. es bleiben also sittl. Erscheinungen übrig, sowol Tugenden als Laster, die in gar keine von Arist. angeführten Tugendklassen gehören. Wonach das richtige Maß zu beurtheilen sei, ist nicht gesagt; es wird nur die Tugend in die Mitte gestellt zwischen die an die sinnl. Lust leidenschaftlich sich hingebende Unmäßigkeit, die den Menschen zum Thiere herabwürdige, u. die Begierdelosigkeit oder Unempfindlichkeit gegen sinnl. Lust, die aber nur selten, eigentlich nie vorkomme, weil dann der Mensch gar nicht mehr Mensch wäre (III, 13-15); mit der rechten Tugendmitte zwischen zwei Fehlern sieht es hier also mislich aus. — Die Freigebigkeit als dritte Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße in der Verwendung des Besitzes. Sie gibt gern, aus Wohlgefallen an der Schönheit der Handlung, aber nur an die, die es verdienen; daß sie auf der Liebe ruhe, ist nicht gesagt. Als besonders wichtig wird ausführlich die Freigebigkeit für öffentliche u. gemeinnützige Zwecke, für Schauspiele, Volksvergnügungen, Bewirtung der gesamten Bürgerschaft, für Ausrüstung von Kriegsschiffen, u. der anstandshalber ausgeübte Aufwand des Luxus, die *μεγαλοπρεπεια*, behandelt (IV, 1-6). Von den sittl. Gefahren des Reichtums für die sittl. Gesinnung selbst ist, außer den beiden Abwegen der Verschwendung u. Knickerei, nicht die Rede; der Reichtum erscheint vielmehr als ein hohes, zu begehrendes Gut. — Die Großherzigkeit (*μεγαλοψυχια*), nur Menschen von hohen Vorzügen eignend, ist, im Gegensatze zu der eitlen Aufgeblasenheit einerseits, u. zu der sich zu gering achtenden Kleinherzigkeit andrerseits, die rechte Würdigung seiner selbst, der sittliche Stolz des großen

Mannes, während die rechte Selbstschätzung des geringeren Geistes nicht Großherzigkeit, sondern nur Bescheidenheit ist; jene aber steht höher als diese. Großherzig kann nur der mit allen Tugenden gezierte sein, der wahrhaft große; u. er ist es, indem er nach der wahren Ehre strebt, nämlich nach der Hochachtung der großen u. edlen Seelen, als dem höchsten der äußeren Güter, wärend er Ehre u. Unehre vonseiten unbedeutender Menschen verachtet. Rechte Großherzigkeit ist aber nur möglich, wenn zu dem inneren Tugendverdienst auch eine äußerlich glückliche u. hervorragende Lage kommt, reicher Besitz, hohe Familie, Herschaft, denn dies bringt Ehre; der Großherzige wird darum auch, obgleich nicht zuerst u. als Hauptsache, nach diesen Dingen trachten, nicht sowol um ihrerselbst willen, sondern um der Ehre willen, die sich an sie knüpft. Bei weniger großen Seelen tritt an die Stelle der Großherzigkeit die nur auf geringere Stufen der Ehre sich beziehende Ehrliebe, die zwischen dem unmäßigen Ehrgeiz u. der Ehrlosigkeit mitteninne steht (IV, 7-10). — Die durch den Ausdruck Sanftmuth (πραοτης) nur ungefär bezeichnete Tugend, deren eigentlicher Name in der Sprache fehlt, u. die in der Mitte steht zwischen Zornmüthigkeit u. Zornlosigkeit, also in der rechten Mäßigung des Zornes besteht, ist im einzelnen Falle dem Maße nach schwer zu treffen. Garnicht zürnen ist Stumpfsinn, u. gegen Beleidigungen sich nicht wehren, ist ehrlos u. feige. Es ist rathsam, den Zorn nicht zu verbergen, sondern ihn zum Ausbruch kommen zu lassen; die vollbrachte Rache stillt den Zorn. Arist. betrachtet die Rache als etwas durchaus rechtmäßiges u. warnt nur vor Übermaß. Genauere Bestimmungen dieser gefährlichen Tugend weist er als unmöglich zurück, das entscheide am besten das Gefühl in jedem einzelnen Falle, u. geringe Abweichungen von der richtigen Mitte seien hierbei ohne Tadel (IV, 11).

Ohne weiter vermittelten Übergang werden nun die geselligen Tugenden behandelt. Zwischen schmeichlerischer Gefallsüchtigkeit oder Geschmeidigkeit, die allen nach dem Munde redet, u. ungeselliger Streitsucht liegt die Tugend der freundlichen u. höflichen Gefälligkeit, die im Unterschiede von der persönlichen Liebe sich nicht auf bestimte geliebte Personen, sondern auf alle, mit denen wir umgehen, bezieht, u. nicht auf der Liebe ruht (IV, 12). Zwischen Prahlerei u. ironischer Selbstverkleinerung liegt die Wahrhaftigkeit der Rede, besonders in Beziehung auf den redenden selbst, also die Gradheit u. Biederkeit. Da aber zu starkes Selbstlob den andern lästiger wird als die Selbstverkleinerung, so ist es rathsam, lieber etwas zu gering von sich zu sprechen als zu hoch (IV, 13). Eine dritte Tugend bezieht sich auf die gesellige Unterhaltung u. den Scherz, u. ist im Gegensatze zu Possenreißerei u. Spott-

sucht einerseits u. Grämlichkeit andrerseits das angenehme, heitere Wesen, die Munterkeit u. anmuthige Gewandtheit, Artigkeit (εὐτραπελια) (IV, 14, vgl. Eud. III; 7). Nur beiläufig spricht Arist. hierbei von der Scham, d. h. der Furcht vor Schande, die nicht schon an sich eine Tugend, sondern ein Affect sei; zur Tugend werde sie nur unter bestimten Umständen, nämlich wenn der Mensch wirklich etwas gethan hat, dessen er sich schämen muß, u. bei der Jugend, weil bei dieser die Leidenschaften heftig sind, gegen welche die Schamhaftigkeit ein Schutz ist. Der sittlich gereifte Mann aber soll garnicht in den Fall kommen, sich zu schämen, denn er muß garnicht einmal denken, daß er so beschaffen sei, etwas schändliches thun zu können (IV, 15). Von der eigentlichen sittl. Bedeutung der Schamhaftigkeit, die in 1 Mos. 3, 7 so sinnig angedeutet ist, hat Arist. keine Ahnung.

Die wichtigste gesellschaftliche Tugend, u. eigentlich alle übrigen umfassend, insofern sich dieselben auf das Verhalten gegen andere Menschen beziehen, ist die Gerechtigkeit, welche in der Beobachtung der Gesetze des Staats u. der Rechte der andern besteht, also daß man jeden so behandelt, wie es ihm gebürt u. wie er es zu beanspruchen hat. Im engeren Sinne bezieht sich die Gerechtigkeit nur auf das mein u. dein, auf den Besitz u. Gewinn. Der Gedanke der rechten Mitte macht hierbei Schwierigkeit, da es wol kein unsittliches Verfahren gibt, in welchem ein zuviel von Rechtsgewärung enthalten wäre (V, 1-14). Verwandt mit der Gerechtigkeit u. im weiteren Sinne derselben zu ihr gehörig ist die Billigkeit. Sie vollbringt, entgegen dem strengen innehalten des Buchstabens des bürgerlichen Gesetzes, die wahre Gerechtigkeit außerhalb der Forderungen des Gesetzes, welches ja immer nur das allgemeine feststellt u. nicht auf jeden einzelnen Fall paßt; sie ist also eine Verbesserung u. Vervollkommnung des Gesetzes, indem ich aus Gerechtigkeit auf ein Recht, welches mir das äußerliche Gesetz zugesteht, in einem bestimten Falle verzichte (V, 15). Gegen sich selbst kann der Mensch eigentlich nicht ungerechtes thun; auch der Selbstmord ist, als freiwillig, nicht ein Unrecht gegen sich selbst, sondern gegen den Staat.

Bei den Denktugenden, von denen besonders nur die Verständigkeit u. die Weisheit behandelt werden (VI, 1-13), ist der Gedanke des Mittelwegs natürlich nichtmehr anwendbar; sie halten nicht selbst die rechte Mitte inne, sondern bringen vielmehr dieselbe zur Erkentnis. Die Verständigkeit (φρονησις, mehr als Klugheit, wie es gewönlich erklärt wird, aber auch wol nicht ganz zutreffend mit Brandis als Vernünftigkeit zu nehmen), ist die geistige Fertigkeit, in Beziehung auf das, was dem Menschen gut oder übel ist, in jedem besonderen Falle angemessene praktische Entschließungen zu fassen. Die Weisheit (σοφια)

aber ist das Höhere u. gibt der Verständigkeit erst die rechte Grundlage. Sie ist die rechte Erkentnis der letzten Gründe des wahren Wissens u. das Herleiten desselben aus jenen Gründen, bezieht sich also auf das unveränderliche, wärend die Verständigkeit es mit dem veränderlichen zu thun hat; jene richtet sich auf das allgemeingiltige, diese auf das der Einzelperson zukommende, ist also die besondere praktische Anwendung der mehr die sittl. Idee an sich ausdrückenden Weisheit. Die Verständigkeit ist also die Überleitung der sittl. Weisheit in die ethischen Tugenden. Weisheit u. Verständigkeit machen nicht alle Tugend selbst aus, wie Sokrates behauptet, sondern sind als ὀρθος λογος die nothwendige Voraussetzung aller übrigen Tugenden.

Arist. geht nun zu einer andern Betrachtungsweise des sittl. Verhaltens über, nicht, wie bisher in Beziehung auf die materiale Beschaffenheit, sondern in Beziehung auf den Grad der dabei sich bekundenden sittl. Energie. Den in dieser Hinsicht zu unterscheidenden drei Stufen des Unsittlichen: Lasterhaftigkeit, Unenthaltsamkeit u. Verthierung, in denen das sittl. Bewußtsein u. der sittl. Wille entweder böse geartet oder schwach ist oder ganz fehlt, entspricht die dreifache Stufe des Sittlichen: Tugendhaftigkeit im engeren Sinne, Enthaltsamkeit u. heroische oder göttliche Tugend; letztere macht den Menschen vollkommen den Göttern ähnlich, ist aber nur selten; ebensoselten aber ist auch das entgegengesetzte Äußerste, die Verthierung. Die Unenthaltsamkeit ist eine Schwäche des sittl. Willens, denn der Mensch weiß, daß seine Begierden schlecht sind, u. folgt ihnen doch, fehlt also, was Sokrates für unmöglich erklärt, mit Bewußtsein aus Leidenschaftlichkeit. Der enthaltsame oder charakterfeste dagegen handelt stets seiner vernünftigen Einsicht gemäß. Die schwächliche u. schwankende Art, wie Arist. die hierbei auftauchenden schwierigen Fragen zu beantworten sucht, zeigt sehr deutlich, wie wenig Erkentnis er von der Bosheit eines verdorbenen Herzens hat (VII, 1-7.). Und wärend Sokrates die meisten Sünden durch Unwissenheit u. Irrtum deckt u. in ihrer Schuld entkräftet, geht Arist., welcher den vielfachen Widerspruch zwischen erkennen u. wollen anerkennt, auf der andern Seite soweit, daß er angeborene Fehler u. Leidenschaften, selbst zu unnatürlichen Lastern, annimt, u. darin eine Entschuldigung für den Widerspruch mit der besseren Erkentnis findet; „solche Neigungen zu haben, liegt außerhalb des Gebietes des sittlich Schlechten;" u. wenn der Mensch durch solche schlimme Neigungen bewältigt wird, so ist das auch nur im uneigentlichen Sinne unsittlich zu nennen (VII, 6). Wie solches angeborensein von schlimmen Neigungen zu erklären sei, erfahren wir nicht. Besonders die Neigung zum Zorn ist sehr mild zu beurteilen, es liegt sogar etwas vernünftiges in ihm im Gegensatze zu den sinnl. Begierden

u. jedenfalls kein Übermuth; u. seine Rechtfertigung liegt in der Allgemeinheit desselben. Überhaupt ist es verzeihlich, den natürl. Neigungen zu folgen, u. dies umsomehr, je mehr dieselben allen gemein sind, (VII, 7). Die unenthaltsamen sind nicht eigentlich lasterhaft, sondern den lasterhaften nur ähnlich, weil bei ihnen kein böser Vorsatz ist (VII, 9).

Nach einer ausführlichen Betrachtung der Freundschaft als eines besonderen Gebietes sittlicher Thätigkeit schließt Arist. mit einer längeren Abhandlung über die Lust (ἡδονη) u. das Wohlbefinden (εὐδαιμονια) als die Ergebnisse des tugendhaften Verhaltens. Die Lust ist nicht dasselbe wie das Gute, ist nicht das höchste Gut, aber viele Arten der Lust sind Güter, also zu erstreben, wärend andere es nicht sind. Die Lust ist das Ergebnis einer zum Ziele kommenden Kraftthätigkeit, begleitet also die Lebensentwickelung an sich; jenachdem nun diese Thätigkeit gut oder schlimm ist, ist es auch die sie begleitende Lust, u. nur die mit der Tugendübung verbundene Lust ist die wahre (X, 1-5). Das Wohlbefinden ist nicht ein bloßer Zustand, sondern wesentlich Lebensthätigkeit, u. zwar eine solche, die nicht zweckloses Spiel, sondern vernünftige Tugendübung ist. Da nun das erkennen die höchste geistige Kraftthätigkeit ist, so fällt das erringen der Erkentnis der Wahrheit auch mit dem höchsten Wohlbefinden zusammen; alle übrige Thätigkeit ist weniger stetig u. bleibend, weniger frei u. unabhängig, weniger auf sich selbst beruhend u. hat den Zweck weniger in sich selbst. Erst in zweiter Linie also steht das praktisch schaffende Leben, wie ja auch das Leben u. die Glückseligkeit der Götter oder Gottes nicht in einer solchen äußerlichen, wirksamen Thätigkeit, sondern nur im denken besteht. In dritter Linie stehen die äußerlichen Glücksgüter, Gesundheit, reicher Besitz ꝛc. Wenn nun allerdings solche Güter zum Wohlbefinden auch nothwendig sind, so bedarf es derselben doch nur in mäßigem Grade, u. der Weise kann auch bei verhältnißmäßig geringen Glücksgütern glücklich sein; denn der, welcher den erkennenden Geist mit höchstem Eifer ausbildet u. vollkommen macht, ist auch der von den Göttern am meisten geliebte u. der glückseligste, weil er den Göttern am ähnlichsten ist (X, 6-9). Hierin kehrt die Ethik also zu ihrem Ausgangspunkte zurück, ohne daß man sagen könnte, daß diese Zusammenschließung eine natürlich erwachsene u. organische wäre. Zwar wenn das Wohlbefinden als höchstes Gut am Anfange der ethischen Entwickelung angedeutet wird, u. nun zuletzt als das Ergebnis sittlicher Lebensthätigkeit auftritt, so ist dies ein trefflich sich abrundender Entwickelungsgang des Systems, aber Arist. stört sich diesen organischen Kreislauf sehr wesentlich durch die grade nach seinen früheren Erörterungen überraschende Bevorzugung des beschaulichen Lebens vor dem thatkräfti-

gen, indem jenes als das wahrhaft göttliche das letztere beiweitem überragt; und grade wärend Arist. im Begriff ist, den Übergang aus der bloß individuellen Sittlichkeit in die Betrachtung des sittl. Gemeinwesens zu machen, welches ja ganz überwiegend auf der praktisch schaffenden Thätigkeit aller einzelnen beruht u. zunächst deren Ergebnis ist, stellt er mit einer auffallenden Geringschätzung diese Thätigkeit hinter die bloß dem Einzelgeist angehörige, von dem Gemeinleben sich abwendende reine Denkthätigkeit zurück. Darin ist Plato wenigstens folgerichtiger, indem er den Philosophen keineswegs auf das bloß beschauliche Leben verweist, sondern ihm die politische Herschaft als sein ihm vorzugsweise zukommendes Recht u. seinen höchsten Beruf zuweist. Es ist wol kein sehr zur Tugend aufmunternder Gedanke, wenn das höchste Wohlbefinden einseitig in eine Thätigkeit gesetzt wird, zu welcher es nur der wenigsten Tugenden bedarf.

§. 19.

Die von Plato schon stark betonte Idee des sittlichen Gesamtwesens wird von Arist. noch weiter und umsichtiger entwickelt, ohne die Beschränktheit der griechisch-heidnischen Weltanschauung hierin völlig abstreifen zu können. Die Idee der Menschheit als eines sittlichen Ganzen fehlt auch ihm durchaus; die individuelle Sittlichkeit überwiegt schlechthin. Die Familie ist zwar etwas höher erfaßt als bei Plato, weil die Wirklichkeit des Lebens unbefangener beobachtet wird, ist aber doch noch nicht als die Grundlage des sittlichen Ganzen erkannt, sondern nur eine untergeordnete Erscheinungsform der auf eine sittliche Gemeinschaft sich beziehenden Sittlichkeit. Die Gatten- und die Familienliebe überhaupt ist nur eine besondere Form der die individuelle Sittlichkeit ausdrückenden Freundschaft. Die Freundschaft aber ist nicht sowol Pflicht als eine Bekundung des Strebens nach individuellem Wohlsein, trägt nicht objectiven, sondern subjectiven Charakter. — Zu einem sittlichen Gesamtwesen bildet aber auch die Freundschaft weder Grundlage noch Übergang; dasselbe erbaut sich vielmehr sofort auf der Grundlage der die sittliche Idee ausdrückenden Gesetze als Staat, welcher die Aufgabe hat, unter der Leitung der sittlich hochstehenden die große Masse der sittlich unmündigen zu zügeln, zu leiten und zum Guten zu gewönen.

Der Erörterung der Freundschaft widmet Arist. zwei ganze Bücher seiner Ethik in sehr ausführlicher Darstellung. Die Freundschaft ist zwar Tugend, aber nicht eine besondere neben den andern, sondern eine bestimte Erscheinungsform der Tugend überhaupt. Ihr Begriff ist

ein weiterer als der bei uns gewönliche, u. schließt die Liebe überhaupt mit ein, fällt aber mit der christlichen Idee der Liebe keineswegs zusammen; sie hat nicht objective u. allgemeine, sondern nur subjective u. individuelle Bedeutung; sie liebt nicht um des geliebten Menschen willen, sondern um des Wohlgefühls des liebenden willen, sucht zunächst nicht das Wohl des andern, sondern das eigne, liebt nicht den Menschen als solchen, sondern nur diesen oder jenen nach individueller Wahl mit Ausschließung der andern. Die Idee der allgemeinen Menschenliebe als einer Pflicht ist auch dem Arist. wie den Griechen überhaupt ganz fremd. Das höchste ist erreicht in treuer Freundschaft gegen einen oder wenige auserwählte. Für die übrigen Menschen bleibt nur ein sehr abgeblaßtes u. laues Wohlwollen übrig, eine wesentlich nur die besondern Rechte achtende Gerechtigkeit u. Billigkeit, Humanität im gewönlichen Sinne des Wortes. Arist. schließt die Erörterung der Freundschaft unmittelbar u. ausdrücklich an die der Lust an u. läßt sie der genaueren Entwickelung der letzteren (im 10. B.) vorausgehen, u. betrachtet sie auch von der Seite, daß sie nicht sowol als Pflicht, als vielmehr als eine Bethätigung des Strebens nach Wohlgefühl erscheint. Die Freundschaft sucht zwar auch das Wohl des andern, aber zuerst sucht sie Gegenliebe, u. kann nur da sein, wo sie diese findet; jedoch ist diejenige Freundschaft noch nicht die wahre u. dauernde, welche nur um der Lust u. des Nutzens willen liebt, sondern nur die, welche unter guten u. in der Tugend einander ähnlichen besteht, weil hier das an sich dauernde Gute u. die Person selbst geliebt wird; in dem Freunde aber liebe ich zugleich, was für mich selbst ein Gut ist; solche wahre Freundschaft ist jedoch selten, u. kann also auch nie mit vielen Personen zugleich stattfinden (Eth. Nic. VIII, 1-7; IX, 4. 5.). Die Freundschaft im engeren Sinne setzt eine gewisse sittliche Gleichheit der befreundeten voraus; im weiteren Sinne kann sie aber auch zwischen ungleichen stattfinden, wo die eine Person das geistige Übergewicht über die andere hat, die Art der Liebe beiderseitig also auch eine verschiedene ist. Dahin gehört die Liebe zwischen Mann u. Frau, Eltern u. Kindern, höhergestellten u. niedrigerstehenden. Der höhere von beiden will u. muß in diesem Verhältnis mehr geliebt werden als selbst lieben, weil sich das lieben nach dem Werthe des geliebten Gegenstandes richtet (VIII, 8. 9). Diese Wendung ist bezeichnend für den überwiegend individuellen u. subjectiven Charakter der Liebe bei Arist. Auch Eltern u. Kinder stehen nur in dieser individuellen Beziehung zu einander, sie messen den Grad ihrer Liebe nach dem individuellen Werthe des andern ab; die Familie hat nicht ein objectives Wesen, welches unter allen Umständen heiligzuhalten u. über alle individuelle Wahl erhaben ist; das lieben mindert sich mit dem steigen des eigenen Werthes im Vergleich

mit dem Werthe des andern, u. für die hingebende Mutterliebe hat Arist. nur Beobachtung (VIII, 9), nicht Verständnis.

Von der Ehe u. der geschlechtlichen Liebe spricht Arist. überhaupt nur beiläufig u. in ziemlich dürftiger Entwickelung. Die Ehe ist die natürlichste aller Freundschaften, u. hat nicht bloß die Kindererzeugung, sondern auch die gegenseitige Hilfsleistung u. Ergänzung in allen Lebensbeziehungen zum Zweck (VIII, 14, cf. Oecon. I, 3). Der Mann hat als der stärkere die Pflicht, das Weib zu beschützen u. ihr Treue zu halten (Oecon. I, 4), u. hat das Recht, über sie zu herschen, aber nicht schlechthin, sondern nur in dem ihm zugehörigen Gebiete (Eth. VIII, 12). Kinder stehen zu den Eltern in einem bleibenden Schuldverhältnis, können sich von ihrer Verpflichtung gegen sie nie lossagen, wärend der Vater seinen Sohn verstoßen kann (VIII, 16). Eine uneingeschränkte Verpflichtung der Kinder, den Willen der Eltern zu erfüllen, besteht aber nicht, weil andere Verpflichtungen ihr entgegentreten können; Hauptpflicht der Kinder ist es, den Eltern Ehrfurcht zu bezeugen, u. ihnen, wenn sie es bedürfen, den Unterhalt zu gewären (IX, 2).

Bei der weiteren Auseinandersetzung der Freundschaft macht Arist. manche sinnige Bemerkung. Diejenigen, denen man Wohlthaten erwiesen hat, pflegt man mehr zu lieben, als die, von denen man solche empfangen hat, weil jeder das von ihm gewirkte besonders hochhält, das Schuldverhältnis dagegen als ein mehr leidentliches empfindet (IX, 7). Arist. lobt dies zwar grade nicht, aber findet es sehr natürlich u. tadelt es auch nicht. Der wahrhaft gute liebt sich selbst in vollem Maße, aber diese rechtmäßige Selbstliebe ist nicht genußsüchtige Selbstsucht, denn er liebt an sich nur den besseren Theil, u. er fördert sein eignes Wohl, indem er das Gute liebt u. vollbringt, u. selbst wenn er für andere Opfer bringt, hat er für sich das höhere Gut gewonnen (IX, 9).

Bei der Auffassung des Wesens der Familie als bloßer Freundschaft ist es natürlich, daß Arist. sie nicht zur Grundlage des größeren sittlichen Gesamtwesens, des Staates, macht, daß er sie vielmehr in das Gebiet der individuellen Sittlichkeit stellt, u. weder aus der Freundschaft noch aus der Familie den Übergang in die Staatslehre macht, sondern den Gedanken des Staates unmittelbar aus dem allgemeinen Gedanken der Sittlichkeit ableitet, u. alle sittliche Bedeutung der Familie auf den so ohne Unterlage auf sich selbst beruhenden Staat überträgt. Diesen Übergang macht Arist. so: die Lehre von der Tugend reicht für die große Menge nicht aus, um sie zur Tugend zu bewegen, da sie fast nur durch Furcht u. nicht durch Erkentnis geleitet wird. Die Menge muß zur Tugend erzogen u. beständig geleitet werden, bedarf also der Gesetze; die Erziehung eines Vaters reicht da nicht aus, weil sie der nöthigen

Autorität u. der zwingenden Macht entbehrt; nur der vernünftig geleitete Staat hat beides, u. ist also die nothwendige Bedingung einer allgemeineren Verwirklichung der Sittlichkeit (X, 10).

Arist. ist ein zu besonnener Beobachter der Wirklichkeit, um idealistisch alles Heil von bloßer Belehrung zu erwarten u. die sittliche Stumpfheit der großen Menge nicht anzuerkennen; er spricht davon in den stärksten Ausdrücken: „die große Menge gehorcht lieber dem Zwange als der Vernunft, eher der Strafe als der Sittlichkeit;" „die meisten enthalten sich des Bösen nicht darum, weil es schändlich ist, sondern weil sie sich vor der Strafe fürchten; nur nach ihren Leidenschaften lebend trachten sie nach nichts als nach sinnlicher Lust, u. scheuen nichts als die entgegengesetzten Schmerzen; von dem sittlich schönen aber u. der darin liegenden wahren Freude haben sie auch nicht einmal einen Begriff, da sie dieselbe nie gekostet" (X, 10); u. diese sittliche Unfähigkeit leitet er ausdrücklich auf die angeborene Beschaffenheit zurück, u. nur wenige glückliche sind von dieser angeborenen Unvollkommenheit ausgenommen; „diese Natur selbst liegt offenbar nicht in unserer Gewalt, sondern wird durch irgend eine göttliche Ursächlichkeit den wahrhaft beglückten zu theil." Diesen grellen Unterschied der natürlichen Begabung zu erklären, macht er auch nicht den mindesten Versuch, u. er bleibt hierin weit hinter Plato zurück, welcher die auch von ihm erkannte, aber als allgemein aufgefaßte Mangelhaftigkeit des menschlichen Seins aus früherer Schuld in einem Leben vor der irdischen Geburt herleitet. Arist. verzichtet auch darauf, die sittlich stumpfe Menge gründlich zu bessern, wozu ihm freilich auch keinerlei Möglichkeit gegeben ist; er begnügt sich damit, dieselbe im Zaume zu halten u. durch eine gegenständliche sittliche Wirklichkeit, den Staat, in Zucht zu nehmen, u. wenigstens durch Zwang u. kräftig geleitete Sitte zur Ordnung u. zum Gehorsam zu gewönen u. von den Ausbrüchen der angeborenen Leidenschaft abzuhalten; wahrhaft frei in sittlicher Beziehung aber können nur jene wenigen beglückten sein.

Arist. erkennt so die Nothwendigkeit eines sittlichen Gesamtwesens an, welches, durch den hervorragenden sittlichen Geist einzelner besonders begabten getragen, die Sittlichkeit der einzelnen erst begründet, erzieht, leitet, in Zucht hält. Das ist ein wichtiger Gedanke, weit hinausgehend über die Seichtigkeit des rationalistischen Liberalismus, welcher keine andere gegenständliche Gestalt des sittl. Gesamtwesens anerkennt, als die, welche auf der breiten Basis der Sittlichkeit der großen Menge erwachsen ist, ein bloß abstractes Ergebnis ohne eigene Macht u. Wirksamkeit. Arist. hält es für sinnlos, ein sittl. Gesamtwesen auf die Gesinnung u. die geistige Souveränität der Massen zu gründen; er fordert die Souveränität der geistigen u. sittlichen Heroen, die ausschließ-

liche Autorität der höchstbegabten Persönlichkeiten; aber er ist noch zu sehr in dem Wesen der heidnischen Weltanschauung befangen, um der von ihm nur theilweise erkannten Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur auf den Grund zu gehen, u. die rechte Lösung des Räthsels zu finden u. die rechte Erlösung zu ahnen; er kennt nur des Menschen Außenseite, nicht die Tiefen des menschlichen Herzens. Er wagt es nicht, mit zweifelnder Frage auch an die sittliche Natur der Staatsweisen u. der Philosophen heranzutreten, u. weiß keine andere Rettung, als im Gegensatze gegen jene tiefgreifende geistige Blindheit u. sittliche Stumpfheit der Menge die Einsicht u. die sittliche Kraft der Staatsleiter u. der Weisen ins maßlose zu erhöhen. — Eine wirklich die wahre Sittlichkeit verwirklichende Heilsanstalt sieht Arist. im Staate nicht, sondern nur ein mehr äußerlich wirkendes, das Böse hemmendes, äußerliche Zucht herstellendes Ordnungsmittel. Der Staat kann nur bessern, aber nicht von grundaus heilen; wahre Weisheit u. Sittlichkeit wird auch durch ihn den von Natur dazu nicht befähigten nicht zu theil. Daraus erklärt sich auch die entschiedene Vorliebe des Arist. für ein auch von der politischen Thätigkeit abgewandtes beschauliches Leben. Die höchsten Güter können nur wenigen zutheilwerden; es heißt nicht: viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt, sondern: wenige sind berufen u. auserwählt; es gilt hier eine absolute Prädestination, aber nicht auf monotheistischem, sondern auf fatalistischem Grunde.

§. 20.

Der Staat verhält sich zu den einzelnen Staatsbürgern und den kleineren Gemeinwesen, dem Hauswesen und der Gemeinde, wie das schlechthin bestimmende und belebende Ganze zu den Gliedern, ist nicht sowol das Erzeugnis als vielmehr der Grund aller Sittlichkeit. Das dreifache Abhängigkeitsverhältnis des Hauswesens, vor allem das auf ursprünglicher Naturbestimmung ruhende Verhältnis von Herrn und Sklaven ist des Staates Voraussetzung. Auf die natürlichen gesellschaftlichen Verhältnisse mehr Werth legend als Plato, und mehr an die geschichtliche Wirklichkeit sich anschließend, vermeidet er dessen unpraktischen Idealismus, aber gelangt auch zu weniger scharfen Ergebnissen, gibt mehr eine Kritik als eine sich abrundende Theorie des Staatswesens. Die Entwickelung des einzelnen Staatsbürgers zu freierer Selbstbestimmung stärker als Plato betonend, mildert er dessen despotischen Absolutismus, und hebt als eine sittliche Hauptaufgabe des Staats die sittliche Erziehung der freien Staatsbürger hervor. Zu einer allgemein menschlichen Bedeutung gelangt die Staatsidee

aber weder in der Beziehung nach außen noch nach innen; die Menschheit ist sowol bei dem Barbaren wie bei dem Sklaven nur eine unvollkommene und keiner sittlichen Befreiung fähig.

Von der „Politik“ des Arist. haben wir nur den eigentlichen ethischen Gehalt hervorzuheben. Er schließt sie nicht unmittelbar an die Ethik an, sondern betrachtet sie von mehr praktischem Standpunkte aus, u. gibt daher theils in der Ethik schon allgemeine Gedanken der Staatslehre, theils wiederholt er in der Politik einzelne Gedanken der Ethik.

Der Staat ist die höchste u. darum die das höchste aller Güter verwirklichende sittliche Gemeinschaft. Sein Vorbild ist das Hauswesen; seine Aufgabe ist es nicht bloß, Schutz u. Hilfe für das Leben der einzelnen zu gewären, sondern wesentlich das rechte, d. h. das geistig sittliche Leben der Gesamtheit zu begründen u. zu befördern. Der Staat ist nicht erst das Ergebnis des schon entwickelten sittlichen Lebens der einzelnen, sondern dessen Voraussetzung; außerhalb des Staates gibt es keine sittl. Entwickelung; sittlich kann nur der Staatsangehörige sein; das Ganze ist früher als die Theile, u. der vernünftige Mensch ist ein Theil des Staates; der Staat ist das erste, der Staatsbürger erst das zweite; außerhalb des Staates lebt nur das Thier oder Gott (Pol. I, 1. 2). Daher ist auch das sittliche Verhältnis des Hauswesens nur insofern Voraussetzung des Staates, als es Bestandtheil desselben ist, nicht aber so, als ob es vor dem Staate u. ohne denselben schon bestände. Bezeichnend ist es hierbei, daß Arist. von den drei von ihm angeführten Grundlagen des Hauswesens: dem Verhältnis von Mann u. Weib, von Vater u. Kindern, von Herrn u. Sklaven, die beiden ersteren nur ganz nebenbei u. kurz behandelt, dagegen als Hauptsache u. sehr ausführlich das dritte. Arist. gibt zum erstenmal u. vollständig eine förmliche Theorie der Sklaverei, eine für die Geschichte der Sittenlehre sehr beachtungswerthe Erscheinung.

Die Meinung, daß die Sklaverei nicht etwas naturgemäßes, sondern nur durch Gewalt u. willkürliche Gesetze eingeführtes sei, weist Arist. entschieden zurück. Ein Hauswesen sei ohne Besitz u. ohne dienende Werkzeuge nicht denkbar, also auch nicht ohne Sklaven, die eben lebendige Werkzeuge u. Besitz sind. Wie der Künstler u. Handwerker der Werkzeuge bedarf, so der Hausherr der Sklaven, die also ganz u. gar sein ihm zur Verfügung stehendes Eigentum sind; dies ist ein natürliches, nicht ein bloß rechtliches Verhältnis, ganz entsprechend dem Verhältnis von Seele u. Leib, jene das schlechthin herschende, dieser das schlechthin beherschte. Dem Bedürfnis entspricht die Wirklichkeit. Die Menschen unterscheiden sich thatsächlich so von einander, daß die einen als die wirklich vernünftigen sich selbst besitzen, die Seele der Menschheit dar-

stellen, die andern aber den Leib der Menschheit ausdrücken, körperlich stark, zum leiblichen arbeiten tüchtig, aber geistig unfrei u. niedrig, u. obgleich durch Vernunft vom Thiere sich unterscheidend, doch nicht von der Vernunft, sondern von den sinnlichen Begierden beherscht werden. Diese sind von Natur zu Sklaven bestimt, u. es ist ihnen gut, daß sie als Eigentum anderer geistig beherscht werden (I, 3-5). Daß diese von Natur zur Sklaverei bestimten die Nichtgriechen, die Barbaren sind, sagt Arist. ausdrücklich. Griechische Kriegsgefangene sind zwar nicht von Natur, aber durch das Gesetz, also rechtmäßig, Sklaven. — Was die Sklaverei bedeute, geht daraus hervor, daß es ein Zeichen eines Sklaven ist, ungestraft beleidigt werden zu können (Eth. Nic. V, 8), daß der Begriff der Gerechtigkeit nur zwischen solchen Personen gilt, die ein Recht haben, also nicht zwischen Herrn u. Sklaven (V, 10), daß die rechtmäßige u. untadelhafte Weise des herschens über die Sklaven die tyrannische ist, deren Zweck nur der Vorteil des Herrn ist (VIII, 12. Polit. I, 8. 9), u. daß zu dem Sklaven als solchen so wenig ein Verhältnis der Liebe oder Freundschaft stattfinden kann, wie zu einem Pferde oder Ochsen, wobei jedoch zu bemerken, daß, insofern der Sklave doch auch Mensch ist, eine gewisse, obgleich nur sehr geringe Liebe zuläßig ist (Eth. Nic. VIII, 13). Der Sklave hat freilich auch an der Tugend theil, denn er muß gehorchen, bescheiden u. mäßig sein, aber seine Sittlichkeit ist von der des Herrn doch wesentlich, nicht bloß dem Grade nach, verschieden; wärend der Herr aller Tugend theilhaftig sein soll, ist der Sklave der berathenden Kraft (το βουλευτικον), also doch wol der Denktugend, der Verständigkeit u. der Weisheit, durchaus unzugänglich (Pol. I, 9). Mildere Weisungen über die Behandlung der Sklaven (Oecon. I, 5; ob echt?) sind hiernach zu ergänzen.

Den Platonischen Staat unterwirft Arist. einer sehr scharfen u. besonnenen Beurteilung; die Güter- u. Weibergemeinschaft verwirft er als ebenso unnatürlich u. sittlich verderblich wie unmöglich (II, 2 ff.). Mit seiner eignen Ansicht ist Arist. zurückhaltender als Plato, u. gibt mehr allgemeine als ins einzelne eingehende Gedanken. Thätig am Staatsleben betheiligt soll nur sein, wer auch die volle Bürgertugend, besonders auch die Einsicht, besitzt; solche Tugend kann aber nur da sein, wo auch Muße zu ihrer Ausbildung ist, d. h. bei solchen, die frei sind von der auf die nothwendigsten Lebensbedürfnisse gerichteten Arbeit, also nicht bei Tagelöhnern, Handwerkern, Ackerbauern (III, 5; VII, 9). Das Land muß durch Sklaven bearbeitet werden. Muße steht höher als die Arbeit u. ist an sich schon Glückseligkeit (VIII, 3). Eine rechte Staatsverfassung muß das Wohl aller den Staat ausmachenden freien Bürger zum Zweck haben; sie kann ebensogut Monarchie als Aristokratie u. Po-

litie sein (letztere die, an welcher alle wirklich freien Bürger betheiligt sind), u. ihnen gegenüber stehen als Ausartungen die Tyrannis, die Oligarchie u. die Demokratie, die alle nicht das Wohl des Ganzen, sondern nur einzelner Personen oder Volksklassen im Auge haben (III, 6-8. IV, 1 ff.). Am besten steht es mit dem Staate, wenn die besten herschen; u. der beste darf nicht gebunden sein durch hemmende Gesetze, sondern steht frei über dem Gesetze, obgleich Arist. die Geltung des Gesetzes im allgemeinen höherstellt als Plato u. darauf verzichtet, dergleichen „beste“ oft aufzufinden. Die Menge der freien Bürger soll zwar an der Berathung der Gesetze u. an der Rechtspflege theilhaben, aber nicht an der Regierung (III, 9 ff.). Am meisten neigt Arist. zu einer nach Gesetzen regierenden Monarchie, u. blickt dabei augenscheinlich auf Alexander.

Der Staat sorgt für den Kult u. für die sittliche Ausbildung der Staatsbürger. Er ordnet also zunächst, um ein kräftiges Geschlecht zu erzielen, die Ehe. Mädchen sollen erst mit 18, Männer ungefär mit 37 Jahren heiraten, damit die Kinder in dem angemessenen Abstande von dem Alter der Eltern seien, u. damit die verschiedene Dauer der Zeugungsfähigkeit beider Geschlechter in einigem Einklang, u. die Kinder kräftig seien. Die Gesetze sollen die Lebensweise der Schwangeren u. die physische u. geistige Erziehung der Kinder ordnen. In Beziehung auf die Aussetzung der Kinder gelte das Gesetz, „kein verstümmeltes (*πεπηρωμενον*) aufzuziehen.“ Wo aber die herkömmlichen Gesetze die Aussetzung von Kindern untersagen, muß Übervölkerung dadurch verhütet werden, daß eine Zeugung über eine gesetzlich bestimte Zahl untersagt, u. die Leibesfrucht vor dem Eintritt der Empfindung u. der Bewegung abgetrieben wird (VII, 15. 16). Die Erziehung der Kinder steht als hochwichtige Sache unter der Sorge des Staats; bis zum siebenten Jahre dieselbe beaufsichtigend, übernimt sie der Staat dann selbst, denn die Bürger gehören nicht sich, sondern dem Staate an. Die Knaben, u. nur von diesen ist die Rede, sollen unterrichtet werden in Grammatik u. Zeichenkunst des Nutzens wegen, in Gymnastik zur Ausbildung der Tapferkeit, in Musik zur Beschäftigung in der dem freien Bürger geziemenden Muße, (wärend die Arbeit dem Sklaven gehört), u. zur Erweckung des Sinnes für das Harmonische (VIII, 3-7).

Arist. stellt zwar eine Menge von Staatsverfassungen als möglich u. je nach den vorhandenen Umständen als gut u. angemessen dar, aber zu dem Staate wahrer menschlicher Freiheit vermag auch er sich nicht zu erheben. Auch seine freieste, am meisten demokratische Verfassung ruht schlechthin auf der Grundlage der Sklaverei u. auf dem Gegensatze der Griechen als der wahren Menschen u. der den Sklaven gleichstehenden Barbaren. Die Erziehung der Staatsbürger bei Arist. ist ganz ähnlich

der Erziehung eines Cavaliers in dem Zeitalter Ludwigs XIV. u. XV. Es ist leicht freisinnig sein, wenn die Arbeit den am Staatsleben unberechtigten Unfreien anheimfällt. Wenn eine dem Christentum fremde, sogenannte humanistische Bildung neuerer Zeit die Griechen als die Vertreter des wahren Menschentums, der Humanität im vollsten Sinne, u. ihre Zeit u. ihre Weltanschauung als „das Paradies des Menschengeistes“ betrachtet, von der wir erst die rechte Humanität zu lernen u. aufzunehmen hätten, so zeugt dies nicht grade von großer Unbefangenheit. Allerdings gewärt Arist. den einzelnen Staatsbürgerklassen eine etwas größere Freiheit u. Selbständigkeit der Entwickelung als Plato, läßt dem Absolutismus des Staates nicht alles Recht ausschließlich, aber jene Anerkennung der verhältnismäßig freien Selbstentwicklung dringt durchaus nicht bis zu den arbeitenden Volksklassen; diese sind schlechthin passive u. in ihrer Mehrzahl selbst persönlich rechtlose Glieder des Staats, die an den Boden regungslos gefesselte Wurzel des Baumes, dessen reichentfaltete Zweige u. Blätter sich frei in der Luft bewegen. Der Unterschied u. die Gliederung der Stände ist nicht eine sittliche Ordnung, sondern eine nur natürliche, also unfreie, ruht nicht auf sittlicher Unterwerfung unter eine sittliche Idee, sondern auf zwingender Nothwendigkeit außersittlicher Naturunterschiede, erwächst nicht aus der gleichen sittlichen Würde u. Aufgabe, sondern aus dem von Natur verschiedenen sittlichen Wesen der Menschenklassen. Der Sklave u. der Arbeiter ist sittlich ein ganz anderes, ein niedriger stehendes Wesen, hat weder die Aufgabe noch die Möglichkeit, die volle sittliche Idee auch nur zu fassen, geschweige denn zu vollbringen; dies ist das Vorzugsrecht der höheren Klassen der freien Staatsbürger. Eine sittliche Erlösung der großen Menge aus diesem Banne sittlicher Unfreiheit u. Unfähigkeit ist auch dem Philosophen ein ganz fremder Gedanke; ja er müßte, wenn er auch nur an die Möglichkeit einer solchen dächte, dieselbe mit aller Macht bekämpfen u. abwehren, denn mit ihr stürzt für den Griechen nicht bloß alle Wirklichkeit des Staates, sondern selbst alle Möglichkeit eines gesellschaftlichen Gesamtwesens. Nur bei den rohesten Barbaren kann er sich eine sittliche Gleichberechtigung der einzelnen Menschen denken; u. die christliche Idee der sittlichen Menschheit mußte dem Griechen wie dem Römer als ein zurücksinken in die wilde Barbarei erscheinen; u. der von den sonst so duldsamen Römern gegen das Christentum geführte Kampf auf Leben u. Tod hatte in seinem innersten Grunde nicht sowol einen religiösen, als vielmehr einen gesellschaftlichen Beweggrund; es war das vollkommen richtige Bewußtsein, daß das Christentum, obwol seinem Wesen nach eine rein religiös-sittliche Macht, die Grundfesten des heidnischen Staats aufs innerste erschüttern, das ganze, schlechthin auf der Sklaverei ruhende gesell-

schaftliche Gebäude über den Haufen werfen mußte. Der Gedanke, den Sklaven, den Barbaren, als dem Freien sittlich ebenbürtig, zu gleicher sittlicher Würde u. ewiger Herlichkeit berufen anzuerkennen, erschien dem Griechen wie dem Römer als ein Verrath an der menschlichen Gesellschaft, als ein Majestätsverbrechen gegen die einzig möglichen Grundlagen eines vernünftigen Staates. Über diese Weltanschauung sind auch Plato u. Arist. nicht hinausgekommen.

Wie nach innen, so ist auch nach außen der Gedanke der Menschheit bei Arist. ein durchaus verkümmerter. Die Nichtgriechen gehören nur in sehr uneigentlichem Sinne der Menschheit an, sind eigentlich nur Halbmenschen, von Natur dazu bestimt, von den Griechen, als den zum herschen geborenen, beherscht zu werden. Den Krieg gegen sie bespricht Arist. gradezu bei der Lehre von den Erwerbsweisen u. zwar bei der Jagd; „darum ist auch der Krieg seiner Natur nach ein Erwerbszweig; denn die Jagd ist ein Theil der erwerbenden Thätigkeit, die in Anwendung kommt sowol in Beziehung auf die wilden Thiere, als auch in Beziehung auf diejenigen Menschen, welche von Natur dazu bestimt sind beherscht zu werden (*πεφυκοτες ἀρχεσθαι*), aber es nicht wollen, weshalb ein solcher Krieg ein gerechter ist“ (I, 8.) Der Krieg gilt gar nicht als ein Übel, sondern als eine ordnungsmäßige Lebensbewegung der Völker, als nothwendige Bedingung der Bekundung einer der wesentlichsten Tugenden. Das Verhältnis des sittlichen Gemeinwesens zu der übrigen Menschheit ist also in keinerlei Weise ein auf die sittliche Gemeinschaft hinzielendes, sondern ein rein verneinendes, vernichtendes. Die Sittenlehre verkündet nicht Frieden, sondern Krieg, will nicht befreien u. erlösen, sondern knechten; die außergriechische Menschheit ist nicht ein Gegenstand sittlichen Einwirkens, sondern gewaltsamer Unterwerfung. Der Grieche kennt keine Mission des Wortes, sondern nur des Schwertes.

§. 21.

Die in Aristoteles zu höchster Vollendung gelangte griechische und heidnische Sittenlehre ist die des natürlichen, in sich und mit sich befriedigten Menschen; ihr fehlt das Bewußtsein von dem geschichtlichen Wesen und der geschichtlichen Entwickelung der Sünde, von dem Widerspruch der durch geschichtliche That gewordenen Wirklichkeit des natürlichen Menschen mit der sittlichen Idee, von dem Ernst des sittlichen Kampfes gegen die Sünde; statt dessen die stolze Unterscheidung einer von Natur zur wahren Sittlichkeit unfähigen Menge und einer auserwählten Minderzahl freigeborener, zu aller Weisheit und Tugend befähigten Menschen, und bei diesen ein hoher Tugendstolz des ohne schweren inneren Kampf zu leichterrungener

Selbstbefriedigung gekommenen Menschen. Demuth ist keine Tugend des freien Weisen, sondern nur des zum dienenden Gehorsam geborenen Sklaven und Plebejers. — Die Sittlichkeit ruht nur auf dem von dem religiösen Bewußtsein unabhängigen Erkennen des an sich Guten, nicht auf der Liebe, weder auf der zu Gott, noch auf der zu dem Menschen; die Liebe ist nicht Grund, sondern nur eine nebengeordnete Erscheinungsform der Tugend. Darum ist auch das einzig wahre sittliche Gesamtwesen nur ein Werk weiser und verständiger Berechnung, nicht der Liebe, und das erste Gemeinwesen der sittlichen Liebe, die Familie, ist nicht die Grundlage, sondern nur eine Seite des Staatslebens. Die sittl. Auffassung des Arist., und damit der Griechen überhaupt, ist daher von der christlichen nicht bloß mannigfach verschieden, sondern ihr von grundaus entgegengesetzt.

Es ist wichtig, diesen innern Gegensatz Aristotelischer u. christlicher Sittenlehre scharf ins Auge zu fassen, um so mehr, als Arist. einen so großen u. vielfach beirrenden Einfluß auf die Gestaltung christlicher Ethik bis in die neueste Zeit gehabt hat. Ohne die hohe wissenschaftliche Bedeutung der Aristotelischen Geistesarbeit zu unterschätzen, dürfen wir ihr doch auch nicht fremdartige Gedanken unterschieben.

Das christliche Bewußtsein ruht durchaus auf der Anerkennung der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit, u. zwar nicht sowol in Beziehung auf eine anerschaffene, sondern auf eine durch geschichtliche Schuld allen Menschen zutheilgewordene sittliche Mangelhaftigkeit. Arist. weiß davon nichts. Wenn Brandis sagt: „die Lehre von der Erbsünde würde ihn nicht befremdet haben," denn er habe die Verderbtheit der menschl. Natur sehr durchschaut, *) so scheint uns dies sehr irrig. Freilich schreibt Arist. der großen Masse, vor allen Dingen den zum dienen u. arbeiten geborenen eine angeborne Schlechtigkeit zu, u. schildert dieselbe in den stärksten Farben u. als wirkliche bleibende Unfähigkeit zur wahren Tugend, u. eben dahin gehört der von Brandis als Beleg angeführte Ausspruch, es sei im Staate gut, abhängig zu sein u. nicht alles thun zu dürfen, was einem beliebe, „denn die Freiheit zu thun, was einem beliebt, kann nicht das jedem Menschen angeborene Böse (*το ἐν ἑκαστῳ των ἀνϑρωπων φαυλον*) im Zaume halten" (Pol. VI, 4). Wäre dies im vollen, uneingeschränkten Sinne zu verstehen, so würde Arist. damit in Widerspruch mit seinen sonstigen, so bestimten u. wiederholten Erklärungen über die vollkommene Willensfreiheit der zur wahren Tugend befähigten treten u. sein ganzes ethisches System umwerfen, welches schlech=

*) Arist. II, S. 1682.

terdings auf der Voraussetzung dieser Freiheit ruht. Er spricht hier eben als Politiker, nicht als Ethiker, u. meint damit die große Masse derer, die, wenngleich zu obrigkeitlichen Ämtern gelangend, doch nicht Philosophen u. wahrhaft freie sind. Sagt er doch ausdrücklich, daß die wahrhaft guten gar nicht durch Gesetze beschränkt werden dürfen, sondern schlechthin über allem Gesetze stehen, *) u. gibt zwar zu, daß dergleichen sehr selten seien, setzt aber doch voraus, daß sie vorkämen. Wenn nun Arist. ganz unzweifelhaft die wahren Philosophen als die wenigen auserwählten ausnimt von jener sonst allgemeinen sittlichen Verderbnis, so ist das nicht etwas ähnliches wie die christliche Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit, sondern das grade Gegentheil, ist nicht wie jene der Ausdruck tiefer Demuth, sondern des maßlosen Hochmuthes, der über die übrige Menschheit verachtend sich erhaben weiß. Ausnahmen machen von der allgemeinen Sündhaftigkeit beschränkt nicht etwa bloß den Gedanken derselben, sondern hebt ihn gänzlich auf; das Tugendverdienst der wenigen auserwählten, u. das sind natürlich immer die philosophirenden Ethiker selbst, tritt um so glänzender hervor, je tiefer die übrige Menschheit herabgedrückt wird. Es ist keine Ähnlichkeit mit dem christl. Bewußtsein, wenn auf einzelne Philosophen der Charakter übertragen wird, den dasselbe ausschließlich dem Gottessohn zuschreibt.

Bis zu welcher Höhe das stolze Selbstbewußtsein des in seiner Tugend vermeintlich vollkommenen Philosophen steigt, davon gibt folgende Schilderung der Tugend der Großherzigkeit (S. 78) einen genügenden Beweis. „Großherzig ist derjenige, welcher, großer Dinge würdig seiend, sich großer Dinge würdig schätzt. . . Der äußern Güter größtes ist die Ehre; der großherzige hat es also mit der Ehre u. Unehre, wie es sich ziemt, zu thun. . . Da der großherzige der größten Dinge würdig ist, so muß er nothwendig ein vollkommen guter sein; ihm eignet, was in jeder Tugend großes ist; . . deswegen ist es schwer, in Wahrheit großherzig zu sein. . . Über die großen u. von vortrefflichen Menschen ihm erwiesenen Ehren freut sich der großherzige mäßig, als über ihm gebürende oder auch als hinter seinem Verdienst zurückbleibende; denn für eine vollkommene Tugend gibt es keine hinreichend entsprechende Ehrung. Jedoch nimt er sie an, weil es keine größere für ihn gibt. Die von gewönlichen Menschen oder für geringe Dinge ihm erwiesenen Ehren jedoch verachtet er, denn sie sind seiner nicht werth." Nachdem hinzugefügt ist, daß zu wahrer Großherzigkeit auch äußere Glücksgüter erforderlich seien, u. daß der großherzige von den Menschen u. den Dingen nur sehr gering denke u. nur wenige Dinge so hochhalte,

*) Polit. III, 18. κατὰ δὲ τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος, αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος.

um sich ihretwegen einer Gefahr auszusetzen, heißt es weiter: „er ist geneigt wohlzuthun, schämt sich aber, Wohlthaten zu empfangen, denn jenes ist Sache des überragenden, dieses ist Sache des untergeordneten; u. er gibt reichlicher zurück, denn dadurch wird der vorher überlegene zum Schuldner gemacht. Er wird sich auch derer, denen er wohlgethan, gern erinnern, nicht aber derer, von denen er Wohlthaten empfangen hat! denn der Empfänger einer Wohlthat ist dem, der sie gewärt, untergeordnet, er will aber gern die andern überragen; deswegen hört er auch gern jenes (die eignen Wohlthaten) nennen, dieses aber (die empfangenen) ungern; . . er bleibt unthätig u. zaudernd, wenn es sich nicht um eine große Ehre u. um ein großes Werk handelt; er thut nur wenig, aber großes u. ruhmbringendes; . . er ist freimüthig, weil er Verachtung hegt; er spricht wahr, außer wenn er mit Ironie spricht, u. er thut dies, wenn er mit dem großen Haufen zu thun hat; . . er bewundert nichts, denn nichts erscheint ihm groß. . . Die Bewegungen eines großherzigen sind langsam, seine Stimme gedämpft, seine Aussprache gemessen. Denn wer für weniges Interesse hat, hat keine Eile, u. wer nichts für groß hält, ist nicht eifrig“ (Eth. Nic. IV, 8. 9). Dieses Bild eines, vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, hoffärtigen Narren ist das Tugendideal des Aristoteles.

Ein sehr wesentlicher Mangel der Aristotelischen Sittenlehre ist das zurücktreten des religiösen Charakters des Sittlichen; hierin bleibt sie weit hinter Plato zurück. Das Sittliche steht für sich in voller Selbstgenügsamkeit da, eines anderen Grundes als seiner selbst nicht bedürftig; das Gute ist dies ohne Rücksicht auf Gott, ist an u. für sich gut, u. zugleich die Macht seiner Verwirklichung. Daß das Sittliche wesentlich Gottes Wille sei, daß es den Menschen in Lebenseinheit mit Gott bringe, daß der Mensch eine unmittelbare sittliche Lebensbeziehung zu Gott habe, daß Frömmigkeit Grund u. Kraft aller Tugend sei, davon finden sich nur einige wenige leise u. schwächliche Andeutungen. Dies ist besonders darum auffallend, weil die sonstige Weltanschauung des Arist. einer solchen engeren Anknüpfung des Sittlichen an das Religiöse durchaus nicht widerstreitet, da seine Gottesidee eine sehr durchgebildete ist, u. er alles Leben der Welt u. ihres Inhalts schlechthin von der Ursächlichkeit der höchsten selbstbewußten Vernunft, des persönl. Gottes, ableitet. Es ist nicht sowol die Folgerichtigkeit des philosophischen Systems, als die Schwächlichkeit des religiösen Bewußtseins u. Lebens bei Arist. selbst, was ihn die religiöse Seite des Sittlichen so wenig entwickeln ließ; er weist sie nicht zurück, deutet sie an, aber entwickelt sie auch nicht.

Der Sittlichkeit fehlt also bei Arist. der eigentliche Beweggrund; denn da er selbst ausdrücklich u. wiederholt gegen Sokrates erklärt, daß

aus der Erkentnis des Guten das wollen desselben nicht nothwendig folge, vielmehr ein Widerspruch zwischen wollen u. erkennen sein könne: so hat er dadurch zwar bekundet, daß er mit größerer Unbefangenheit als Sokrates das wirkliche Leben beobachtet, aber hat auch damit jedes Verständnis des sittl. Lebens unmöglich gemacht. Denn wenn nicht die Erkentnis das wollen wirkt, welches ist dann die bewegende Macht, die das wollen hervorruft, oder deren Mangel das nichtwollen wirket? Die Liebe ist es nicht, denn diese erscheint nicht als eine auf das Gute an sich oder auf Gott als das höchste Gut, sondern nur auf die Einzelerscheinung gerichtete, als individuelle Freundschaft, nicht als Beweggrund zur Tugend, sondern als eine besondere Tugend neben vielen andern. Das gute wollen fließt nicht aus der Liebe, sondern ist etwas ganz unabhängiges u. unbegründetes neben dem erkennen u. neben der Liebe; u. eben weil Arist. die sittl. Macht der Liebe nicht kennt, weiß er für die bürgerliche Tugend der großen Menge keinen andern Beweggrund als den der Furcht.

§. 22.

Die seit Aristoteles in beschleunigtem Gange sinkende Philosophie breitete sich immermehr in einem seichten, populären moralisiren aus, welches an einige oberflächliche Grundgedanken lose angeknüpft, meist nur in Einzelbemerkungen über besondere Fälle bestand. Das Sinken des Geistes bekundet sich in dem immer größeren zurücktreten der objectiven Bedeutung und Geltung der sittlichen Idee, die immermehr einen individuell-subjectiven Charakter annimt, selbst da, wo sie scheinbar das Subject sich unterwirft, im Stoicismus, — oder dasselbe der Natur unterordnet, im Epikuräismus, — und gipfelt in dem aufheben aller allgemeinen und objectiven Bedeutung derselben, im Skepticismus.

Die nach Arist. auftretenden Moraltheorieen sind keine geisteskräftigen u. wahrhaft philosophischen Gedankenarbeiten, sondern nur schwächliche Wurzelausläufer des früheren kräftigeren Geisteslebens, ohne Blüte u. Frucht. Sie schließen sich auch weniger an Plato u. Arist. an, sondern mehr an die anderweitigen von Sokrates angeregten Auffassungen. Auf dem Boden der Auffassung der Kyrenaiker erwuchs der Epikuräismus, auf dem der Kyniker der Stoicismus, wärend sich die letzte Gestalt griechischer Philosophie, auch im Gebiete der Moral, der Skepticismus, als eine Fortführung der Sophistik betrachten läßt.

Das war durch Sokrates errungen, daß das sittliche, vernünftige Subject in seiner Freiheit u. Selbständigkeit erkannt, daß die sittl. Idee überhaupt zum Bewußtsein gekommen war. Bei Plato u. Arist. ist

aber jene Freiheit u. diese Idee nicht etwas bloß individuelles u. subjectives, sondern ist eingegliedert in das lebendige Ganze der vernünftigen Wirklichkeit. Etwas ist nicht darum gut, weil ich es dafür halte, sondern ich muß es für gut halten, weil es an sich gut ist; das Sittliche hat wesentlich allgemeine u. objective Geltung. Die spätere Philosophie hält jene Errungenschaft des Sokrates einseitig für sich fest, läßt das subjective Bewußtsein als höchstes Entscheidungsmaß der Wahrheit, auch in sittlichen Dingen, gelten, aber als einzelnes, schlechthin selbständiges, von der Eingliederung in das vernünftige Ganze gelöstes. Das Gute ist darum gut, weil ich es als solches anerkenne. In dieser subjectivistischen Richtung wendet sich die Philosophie von Aristoteles ab u. schließt sich mehr den früheren Schulen an, aber mit noch stärkerer Betonung des Subjectes. Daher schwindet auch das Interesse für die allgemeine u. für die Natur-Philosophie u. drängt sich auf das Subjective zusammen, auf die Moral, u. diese besteht jetzt wesentlich in subjectiven Ansichten; sie wird, der Ideen entbehrend, schwächlich, breit, platt; sie gelangt an die Massen, u. wird in dieser sumpfartigen Ausbreitung auch faul u. entgeistet; an die Stelle eigentlicher philosophischer Schulen treten feindselige Parteien, gewissermaßen Confessionen der Masse der Gebildeten, u. vertreten für dieselben die Stelle der ihnen bereits geschwundenen Religion; jeder Gebildete wollte einer solchen Philosophie angehören, u. wählte u. bildete sie nach seinem Geschmack, u. die Wahl selber wurde eigentlich nur Geschmackssache. — Der ursprüngliche Gegensatz der griech. Philosophie als Materialismus u. Spiritualismus, als ionische u. eleatische Philosophie, welcher später als der Gegensatz der Kyrenaiker u. Kyniker sich gestaltet, wiederholt sich besonders auf dem Gebiete der Moral als Epikuräismus u. Stoicismus; jener bestimt den Geist durch die Natur, dieser die Natur durch den Geist.

§. 23.

1. Die in der unfrommen, genußsüchtigen Menge der Gebildeten weit verbreitete, später selbst zum herschenden Zeitgeist gewordene, aber ohne alle wissenschaftliche Durchbildung gebliebene u. ihrer auch unfähige Lehre der Epikuräer ist die folgerichtige Entwickelung des individuellen Lustprincips, die theoretische Gestaltung der Religions- u. Sittenlosigkeit. Das subjective Lustgefühl ist das höchste Entscheidungsmaß der Wahrheit und des Guten; Hingebung an die natürliche Neigung, auch an die sinnliche, und möglichster Genuß der Gegenwart ist höchste Tugend, kluge Berechnung der dauernden Lust höchste Weisheit, banger Hinblick auf künftige Vergeltung und auf

göttliche Weltregierung die größte Thorheit; nur dem diesseits gehört das Streben und das Denken.

Epikur († 271 v. Chr., Diog. L. X, 1 ff.), am meisten an die Schule der Kyrenaiker sich anschließend, gewann für seine dem Weltmenschen so sehr zusagende Lehre bald einen großen Anhang; u. wärend die Geistesarbeit des Aristoteles fast vergessen wurde, breitete sich diese keine Mühe fordernde vermeintliche Philosophie immer weiter aus, bildete die bei weitem zahlreichste aller Parteien u. erhielt sich bis lange nach Christi Geburt. Je flacher die Weisheit, um so größer die Partei. Die Lehre wurde, in wenige Gedanken u. Redensarten zusammengefaßt, feststehend u. hatte weiter keine Entwickelung, um so mehr aber praktische Anwendung. Von der weitverbreiteten Partei sind nicht einmal Namen etwa hervorragender Männer übriggeblieben, geschweige denn Geisteswerke.

Glückseligkeit ist das höchste Gut, nach ihr zu streben also höchste Weisheit u. Sittlichkeit; alles Erkennen hat sie zum Zweck. Wahr ist aber für uns nur, was wir empfinden, mittelst der Sinne wahrnehmen, die concrete, sinnliche Wirklichkeit. Was darüber hinausliegt, ist wenigstens zweifelhaft, u. dieses zweifelhafte Übersinnliche fürchten stört die Glückseligkeit. Furcht vor den Göttern u. einem Leben nach dem Tode muß schwinden, denn wir wissen nichts davon. Die sinnliche Empfindung, also das individuelle Lustgefühl, ist das höchste Entscheidungsmaß aller Wahrheit, also auch des sittlich wahren, des Guten. Wir empfinden aber nur sinnliches, körperliches, nur dieses also ist für uns wahr u. wirklich. Das Einzeldasein, also die Vielheit, ist das allein wahre Sein, zunächst also das einzelne Subject; u. dessen Recht nun durchzusetzen ist die sittl. Aufgabe. Es ist schlechterdings nicht ein dem Einzelwesen jenseitiges, eine Idee, zu verwirklichen; der Mensch hat nicht einem allgemeinen Gesetze zu folgen, sondern seiner individuellen Natur, soll nicht in irgend einem Sinne sich selbst verleugnen, sondern vielmehr dieses sein zufälliges Einzeldasein erhalten u. durchsetzen. Der Mensch ist nicht Träger einer geistigen Welt, sondern ist selbst schlechthin getragen u. geleitet von der Natur, soll sich in die Natur harmonisch einfügen, sich in ihr wohlfühlen. Dieses sichwohlfühlen ist der Hauptzweck des Lebens u. darum der einzig wahre Maßstab des Guten. Genuß ist Zweck, Hingebung an die eigene Natürlichkeit ist das Mittel.

Zu dieser Lebensweise bedürfte es nun freilich keiner besonderen Weisheit; indes die unmittelbare, bewußtlose Begierde kann irreführen, sie muß daher mit Besonnenheit verbunden sein. Der Mensch muß in jedem einzelnen Falle überlegen, ob eine zunächst vorliegende Lust nicht vielleicht mit einem nachfolgenden größeren Schmerz verbunden sei, u. in

diesem Falle muß er sie meiden oder doch in die nöthige Schranke verweisen, eben um das Lustgefühl zu einem dauernden zu machen. Die Lust der Seele ist größer als die des Körpers, weil sie dauernder ist, also auch mehr zu erstreben; jedoch ist der Unterschied nicht wesentlich, da die Seele selbst ein feiner Körper ist. Höher als die Lust, die in der gegenwärtigen Befriedigung eines natürlichen Triebes besteht, ist die Lust des befriedigtseins, wenn also die Begierde u. die Seele in einem Zustande behaglicher Ruhe ist; deswegen gehört auch eine gewisse Mäßigkeit u. Genügsamkeit zu den Bedingungen der Glückseligkeit. Tugend gehört also allerdings zu einem weisen Leben, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zu höherer Lustempfindung, wie man Arznei nimt als Mittel zur Gesundheit. Recht u. Unrecht, worauf sich die Tugend der Gerechtigkeit bezieht, sind nichts an sich, sondern das Recht ist nur der Inhalt gegenseitiger Verträge, die zu dem beiderseitigen Nutzen geschlossen sind; ihre Verletzung ist das Unrecht. Wo keine Verträge sind, da gibt es weder Recht noch Unrecht, also auch keine Gerechtigkeit. Nur insoweit es auch mir zum Nutzen gereicht, habe ich Gerechtigkeit zu üben; u. das Übel der Ungerechtigkeit ist nur der eigene Schaden, besonders durch richterliche Verurteilung. Freundschaft gilt viel, eheliche Liebe eigentlich nichts. Von Staatsämtern hält der Weise sich fern; er erwirbt sich nach Möglichkeit Reichtum u. sorgt so für seine Zukunft.

Eine wesentliche Bedingung der Glückseligkeit ist das freisein von aller Furcht vor geistigen Mächten, vor den Göttern u. ihrer Strafe, vor dem Tode u. einer Vergeltung im jenseits. Götter mag es wol geben, aber da sie als selige zu denken sind, so können sie sich unmöglich mit der Welt u. den Menschen zu schaffen machen. Der Tod gehört garnicht in das Gebiet der Empfindung, ist also für uns garnicht da, geht uns nichts an. Wenn wir Empfindung haben, ist der Tod nicht da, u. wenn der Tod da ist, haben wir keine Empfindung; er berührt also unsere Glückseligkeit nur, wenn wir thörichterweise uns vor ihm fürchten. Daß aber mit dem Tode für den Menschen alles aus sei, versteht sich von selbst, da auch die Seele nur eine zufällige Verbindung mehrerer Atome ist, die mit dem Tode sich wieder trennen. Um von dem peinigenden Aberglauben eines Lebens nach dem Tode frei zu werden, muß man eben die Physik studiren. Die alle andern zusammenfassende u. beherschende Hauptbedingung der Glückseligkeit ist daher die Klugheit, welche in jedem Augenblicke das rechte Maß u. die rechten Mittel der Lust wählt u. bestimt. Der Mensch ist also seines eigenen Schicksals Meister, u. darin besteht seine Freiheit; das Glück als Zufall hat nur einigen Antheil an unserem Schicksal. Daß vollkommene Glückseligkeit auf dem angegebenen Wege nicht zu erreichen ist, wußte Epikur

sehr gut, u. er schildert selbst die Leiden der Menschheit in grellen Farben; er klagt aber um ihretwillen nicht etwa den Menschen an, sondern dern die Unvollkommenheit des zufällig entstandenen Daseins selbst, u. wird dadurch nicht an seinem System irre, sondern findet darin nur noch eine Bestärkung; je mehreren Leiden der Mensch ohne seine Schuld ausgesetzt ist, um so mächtigeren Antrieb u. um so größeres Recht hat er, nach Lebensgenuß zu streben.

§. 24.

2. Der von Zeno ausgehende subjectiv-idealistische Stoicismus lehrt eine Sittlichkeit des Kampfes des allein berechtigten und schlechthin sein eigenes Gesetz seienden vernünftigen Geistes gegen die Sinnlichkeit, des denkens gegen die Lust, welche dem niedrigeren Gebiete angehört. Die Tugend ist das einzig wahre Gut, und alle andern scheinbaren Güter sind entweder gleichgiltig oder unvernünftig. Aber dieser Kampf ruht nur auf dem Gedanken eines unversöhnten und unversöhnlichen Gegensatzes des Daseins, kennt nicht den höheren der innern Einheit alles wahrhaften Daseins, ruht auf dem Stolze des subjectiven Verstandes und des schlechthin auf sich selbst gestellten Eigenwillens gegenüber aller gegenständlichen Wirklichkeit, selbst gegenüber einem sittlichen Gemeinwesen mit einem das einzelne Subject bindenden Gesetze. Der Stoicismus geht daher einerseits in maßlosen Tugendstolz, andrerseits in grollende Verachtung des Daseins, auch der die Willkür des einzelnen hemmenden Sitte, ja selbst in selbstmörderische Nichtachtung des eigenen zeitlichen Lebens über, den innern Frieden vorgebend, den Unfrieden bekundend. Sittlich bedeutend und die Wahrheit wenigstens ahnend sind nur die allgemeinen Gedanken der Stoiker, um so schwankender, willkürlicher, ja verkehrter deren besondere Anwendung auf bestimte Lebensverhältnisse.

Ungleich höher an Geisteskraft u. Würde als der Epikuräismus, schweift der Stoicismus in ausdrücklichem Gegensatze zu demselben doch nach der andern Seite weit über die Wahrheit hinaus, u. seine einseitige Schroffheit bekundet noch deutlicher als jener das unzureichende der heidnischen Grundgedanken zu einer wahren sittlichen Weisheit. — Zeno, Zeitgenosse des Epikur, bekundete sein System (bes. Diog. Laert. VIII) durch sittliche Lebensstrenge u. durch seinen in hohem Alter vollbrachten Selbstmord; seine Schriften sind verloren. Seine Schule, die edleren Geister, weniger zahlreich als die der Epikuräer, vereinigend, u. bei weitem mehr geistig arbeitend als diese, erhielt sich bis an das Ende des Heidentums, besonders bei den Römern, wo dieselbe, obgleich vielfach

abgeflacht u. verändert, außer dem mehr eklektischen Cicero vertreten wurde von Seneca,[1]) Epiktet (gegen Ende des 1. Jahrh. nach Chr.,[2]) Marcus Aurelius Antoninus[3]).

Auf dem dualistischen Gegensatze von Materie u. Geist ruht der entsprechende ethische Gegensatz des bloß sinnlich-natürlichen, gegenständlichen Daseins u. des vernünftigen Geistes in dem einzelnen, freien Subject. Nicht das bloße Natursein, sondern der Geist ist das wahre, u. ist dies in voller, sein eigenes Gesetz frei setzender Selbständigkeit; er hat sich der Natur gegenüber als unabhängig zu erweisen, nur auf sich selbst zu stellen. Nicht das passive, sondern das active Sein ist das einzig wahre, nicht der Genuß, sondern das Thun; nur als thätiger ist der Geist in seiner wahren Wirklichkeit, wärend er als bloß genießender unter die Geistigkeit herabsinkt. Der Mensch ist dem gegenständlichen Dasein gegenüber ein selbständiges, schlechthin sich selbst frei bestimmendes Wesen, ist als vernünftiger Geist sich vollkommen selbst genug, bedarf nichts außer sich, um Geist, um frei, um glückselig zu sein; er darf sich nicht durch irgend etwas außer ihm seiendes bestimmen lassen. Alles, was für den Menschen Werth haben, also auch zu seiner Vollkommenheit u. Glückseligkeit gehören u. beitragen soll, muß allein von ihm selbst ausgehen u. abhängen; alles andere, was es auch sei, geht ihn nichts an, ist ihm gleichgiltig, kann u. darf seine Vollkommenheit u. Glückseligkeit weder stören noch fördern. Darin allein ist der Weise wahrhaft frei, weil unabhängig. — Das Wesen des Menschen im Unterschiede vom Thiere ist nicht das genießen u. empfinden, sondern das denken; u. nicht in jenem, wohl aber in diesem ist er frei, ist er vernünftiger Geist; je mehr er dagegen das äußerliche Dasein genießen u. daran Lust empfinden will, um so abhängiger u. unfreier ist er, um so unvernünftiger, also um so weniger Mensch. Das denken, nicht das empfinden ist darum die entscheidende Richtschnur der Wahrheit u. des Guten; also erst das urtheilen, dann das handeln. Alles vernünftige, also sittliche Thun muß auf der Erkentnis ruhen; ein handeln aus dem bloßen Gefühl heraus ist unvernünftig; keine Tugend ohne Erkentnis. Die Philosophie selbst ist eine Tugendübung, u. die Erkentnis ist die erste u. höchste Tugend. Aus der Erkentnis des Guten entspringt von selbst mit innerlicher Nothwendigkeit die Freude am Guten u. ein Streben nach demselben, wie aus der Erkentnis des Bösen ein Abscheu vor dem-

1) Von ihm sind zahlreiche moralische Schriften übrig, in volkstümlich-rednerischer Darstellung. — 2) Seine Vorträge, meist ganz volkstümliche moralische Ermahnungen, sind aufbewahrt von Arrian; dazu das auch noch in christlicher Zeit vielgebrauchte Enchiridion Epicteti. — 3) Von ihm: τα εἰς ἑαυτον, moral. Selbstbetrachtungen, unzusammenhängende, oft nur angedeutete Gedanken u. Lebensregeln, in vielen Wiederholungen, ohne Ausführung.

selben. Aber diese Gemütsbewegungen sind nicht der Grund, sondern nur die Begleiter des sittl. Thuns; der Grund desselben ist allein die Erkentnis. Aus falscher Erkentnis aber entspringen unvernünftige Gemütserregungen u. Bestrebungen der Seele, die Leidenschaften, die also als eine Seelenkrankheit zu betrachten sind. Obgleich nun alles Böse aus dem Irrtum entspringt, so ist der Mensch dennoch dafür verantwortlich, denn auch der Irrtum ist ein verschuldeter. Durch die Erkentnis des Guten, also durch das volle Bewußtsein, unterscheidet sich der Wille von dem Triebe. Der Wille ist auf das wahrhaft erkannte Gute gerichtet, der Trieb nur auf das scheinbar Gute. Die Erkentnis als eine wesentliche Bekundung der Vernünftigkeit ist, wie diese selbst, dem Keime nach dem Menschen angeboren, also auch bei allen Menschen im wesentlichen dieselbe; nur die weitere Entwickelung u. die besondere Anwendung derselben ist dem eigenen Urteil überlassen.

Das Wesen u. der Grundgedanke des Guten ist die Naturgemäßheit (ὁμολογια, convenientia, το κατα φυσιν, convenienter naturae vivere). Die Natur bedeutet da nicht die äußere, sinnliche Natur im Gegensatze zu dem selbstbewußten Geiste, sondern die allgemeine Weltordnung, die natura rerum, die innere Gesetzmäßigkeit des Alls, vor allem die vernünftige Natur u. Gesetzmäßigkeit des eignen geistigen Daseins u. Lebens. Die Naturgemäßheit ist also die Übereinstimmung mit sich selbst, die innere Ordnung u. geistige Gesundheit des Lebens. Selbst das Thier strebt zunächst nicht aus Lust u. nach Lust, sondern nach naturgemäßer Selbsterhaltung u. Selbstentwickelung. Die wahre Natur des Menschen ist aber nicht die sinnliche Natur, sondern die Vernunft. Gut leben heißt also der Vernunft gemäß leben. Das Böse ist daher ein Widerspruch gegen die vernünftige Natur des Menschen u. der grade Gegensatz gegen das Gute, ist nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ u. wesentlich von demselben verschieden, ist das widernatürliche, widervernünftige.

Die Tugend ist daher ihrem Wesen nach schon ein Wohlbefinden u. hat also ein Glückseligkeitsgefühl unmittelbar u. nothwendig zur Folge, u. ist so an sich schon das höchste Gut. Der wahrhaft tugendhafte ist selig wie Gott, u. der lasterhafte ist nothwendig unglückselig. Aber nicht dieses Glückseligkeitsgefühl, sondern das Gute als solches ist der vernünftige Zweck des sittl. Thuns; die Tugend ist an sich zu erstreben, ohne Rücksicht auf das Glückseligkeitsgefühl; die Lustempfindung ist wol Folge, aber nicht Zweck des sittl. Handelns. Es gibt nämlich noch andere Lustempfindungen als die, welche aus der Tugend fließen, u. andere Schmerzensempfindungen als die, welche aus dem Laster folgen; auch äußerliche, von uns u. unserer freien Bestimmung unabhängige Dinge,

wie Gesundheit, Reichtum ꝛc., können Lustempfindungen erregen, also zur äußerlichen Glückseligkeit beitragen. Wäre nun nicht das Gute an sich, sondern die Glückseligkeit der Zweck unseres Strebens, so wäre dieses auf etwas gerichtet, was nicht in unserer Gewalt steht; wahrhaft gut, also wahrhaft zu erstreben kann aber nichts sein, was nicht von uns u. unserem Willen abhängt. Die von uns unabhängige, von äußerlichen Dingen herrührende Lust kann angenehm, diese Dinge können also nützlich sein, aber wirkliche Güter sind sie nicht. Daher der Gegensatz des honestum (*το καθηκον, το καλον*) u. des utile. So ruht des Weisen Glückseligkeit u. Vollkommenheit allein auf ihm selbst; er ist der freie Schöpfer seines Wohlbefindens; alles ihm wirklich gute hängt allein von ihm ab; alles von ihm unabhängige berührt u. stört ihn nicht. Jeder Weise ist ein Reicher, ein König. — Da das Gute nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach von dem Bösen verschieden ist, so sind auch alle Tugenden einander wesentlich gleich u. eins; denn eine geringere Tugend wäre nur dadurch möglich, daß sie mit einigem Bösen vermischt wäre; aber dies ist ihrem Begriffe nach unmöglich. Wer also eine Tugend hat, der hat sie alle; u. alle sind mit einander eng verbunden. Ebenso sind alle Laster einander wesentlich gleich, u. einen Hahn unnütz tödten ist ebenso schlimm als ein Vatermord.

Aus jener selbständigen Freiheit des Weisen, wie aus diesem Wesen der Tugend, folgt, daß es auch ganz vollkommene Menschen geben könne, die frei sind von allem Irrtum u. aller Unsittlichkeit, im Vollbesitz aller Erkentnis u. Tugend u. Glückseligkeit. Daß es dergleichen wirklich gebe, wird vorausgesetzt; u. die Schilderungen dieser selbsterrungenen Herlichkeit erscheinen als Lieblingsgegenstand stoischer Philosophie in den glänzendsten Farben. Von dem Gedanken einer natürlichen Verderbnis des Menschen ist dagegen keine Spur, sondern es wird nur wie bei Aristoteles ein Unterschied einer rohen, zum Guten wenig geneigten u. geeigneten Masse u. von besonders glücklich begabten angenommen, welche letztere natürlich die Stoiker selbst sind; u. es gehört grade zu dem Charakterzeichen eines Weisen, niemals etwas zu bereuen.*) — Wegen des graden Gegensatzes zwischen gut u. böse gibt es kein mittleres sittliches Gebiet zwischen beiden, kein sittlich gleichgiltiges. Es gibt zwar Dinge, die an sich dem Menschen gleichgiltig sind, die also an sich den sittl. Werth u. die Glückseligkeit des Menschen weder steigern noch vermindern, aber ihre wirkliche Anwendung ist in jedem bestimten Falle entweder gut oder böse. Die Eintheilung der Tugenden wird meist nach Plato gegeben.

Zeno selbst gründete das Sittliche auf die Religion, u. auch einige seiner Schüler verstehen unter der Natur, mit welcher der Mensch in

*) Cic. pro Muraena, 29.

Übereinstimmung sein soll, den göttlichen Inhalt u. die göttl. Gesetzmäßigkeit der Natur, also das mit dem göttl. Willen in Übereinstimmung stehende, u. fassen die Vernunft als eine Bekundung des göttlichen Wirkens in den Dingen. Aber die späteren Stoiker ließen diesen religiösen Charakter des Sittlichen großentheils wieder fallen, u. machten dasselbe ganz unabhängig von der Religion, als ein durchaus selbständig auf sich selbst beruhendes geistiges Lebensgebiet. Bei Epiktet u. Marc Aurel tritt das religiöse Element wieder stärker hervor; sie erkennen die Ehrfurcht vor den Göttern oder vor Gott als eine Tugend u. als Grund des Sittlichen an, fassen die Tugendhaftigkeit als Gottähnlichkeit, das Laster als Gottlosigkeit, u. legen selbst auf das Gebet großen Werth, obgleich da freilich von keinem Bußgebet die Rede ist, sondern fast nur das Gebet jenes Pharisäers wiederklingt: „ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie andere Leute.“ [1]) Es ist übrigens nicht unmöglich, daß hierbei schon ein Einfluß des Christentums sich geltend macht.

Diese Auffassung des Sittlichen erzeugte bei den Stoikern in der That ein ernstes sittliches Ringen, aber ohne Gemüt u. Herz, nur in kalter Verstandesberechnung. Das Gefühl gilt garnichts; von der Macht der Liebe keine Spur; der Gedanke geht unmittelbar in That über, u. das Gefühl geht nur als etwas gleichgiltiges neben derselben her. Die Nächstenliebe wird nur als Handlungsweise, nicht als Herzenssache betrachtet. Den Unglücklichen soll der Weise zwar nach Vermögen u. nach ihrer Würdigkeit helfen, aber Mitleiden mit ihnen zu fühlen oder gar zu zeigen, wäre des Weisen unwürdig, denn der wahrhaft weise kann ja garnicht leiden, u. jene leiden nur aus Unwissenheit, weil sie äußerliche Dinge, die nicht in ihrer Macht sind, für wirkliche Güter halten. [2]) Die von den Stoikern ernst empfohlene Menschenfreundlichkeit fließt nicht aus der Liebe, u. ihre Duldsamkeit gegen erfahrenes Unrecht nur aus geringschätzendem Stolz. Wärend daher auf der einen Seite der Zorn, die Rachsucht, der Neid, die Schadenfreude als des Weisen unwürdig verworfen werden, theils weil jede passive Gefühlserregung unsittlich, theils weil der Weise zu stolz sei, um sich durch anderer Thun u. Wesen aufregen zu lassen: gilt es auf der anderen Seite als unwürdige Schwäche, den andern ihr Unrecht zu verzeihen, denn dies wäre so viel, als das Unrecht für gleichgiltig zu erklären u. die Gerechtigkeit geringzuachten. [3]) Der christliche Satz: „vergebet, so wird euch vergeben“, hat für den Stoiker keinen

1) Arrian, Dissertt. Epict. III, 24, 96 ff., IV, 10, 14 ff., ed. Schweigh.; M. Aurel. Ant., εἰς ἑαυτόν, IX, 40. — 2) Epictet, Enchir. 16; M. Anton. V, 36; VII, 43; Diog. L. VII, 123. Cicero, pro Muraena, c. 29; Seneca, de clementia, II, 5. 6. — 3) Stob. Ecl. eth. II, 7. p. 190 (Heeren); Diog. L. VII, 123; Cic. pro Mur. 29.

Sinn, weil er nicht in den Fall zu kommen glaubt, der Vergebung zu bedürfen.

Die Sittlichkeit der Stoiker ist ein beständiger Kampf des Geistes gegen die sinnliche Natur u. gegen das Ungeistige u. Unvernünftige in der gegenständlichen Welt überhaupt; aber da dieser Kampf sich auf einen uranfänglichen, nie ganz aufzuhebenden Gegensatz in dem Dasein bezieht, also nie zu einem objectiven Siege führen kann, so ist er nicht sowol ein thatkräftig nach außen wirkender, als vielmehr ein passiver Widerstand gegen die unvernünftige Wirklichkeit. Der Weise verzichtet darauf, eine wirkliche Welt des sittlichen Geistes zu schaffen, zieht sich vielmehr in stolzer Verachtung gegen die Wirklichkeit auf sich selbst zurück; nur sich selbst, nicht die äußere Welt kann er vollkommen machen, der sittliche Kampf wird nicht durch siegesgewisses eingreifen in die widersittliche Wirklichkeit geführt, sondern durch verachtende Abwendung von derselben, durch Gleichgiltigkeit gegen Lust u. Schmerz, deren Schilderung in steter Wiederholung wiederkehrt. Dieses stumme, gleichgiltige erdulden des Schmerzes ist nicht die Frucht frommen Glaubens an göttliche Weltregierung oder der Liebe gegen die Menschen, sondern ist der stolze Trotz des schlechthin auf sich selbst sich stellenden Subjects gegenüber einer von urwesentlicher Unvernünftigkeit durchzogenen Welt. Diese Gleichgiltigkeit gegen alles, was das Gemüt erregt, hält den Stoiker zwar von der epikuräischen Weltlust zurück, wirket aber durchaus nicht einen wahrhaften Kampf gegen sich selbst; das Sinnliche wird nur verachtet, nicht positiv bekämpft. Die stoische Moral fordert keine schwere Enthaltung, kein Fasten, kein verzichten auf sinnlichen Genuß, sondern nur maßhalten, u. daß man keinen Werth auf den Genuß lege; es kam dabei meist nur auf Redensarten an, u. Seneca ließ sich mit größter Behaglichkeit von seinem Schüler Nero Reichtümer auf Reichtümer schenken.

Jene Geringschätzung des Nichtgeistigen bezieht sich auch auf das leibliche Leben. Die Stoiker erklären zwar den Trieb der Selbsterhaltung für einen Grundtrieb der menschlichen Natur u. für einen durchaus rechtmäßigen Ausdruck des Gesetzes, mit sich u. mit der Natur in Übereinstimmung zu sein, aber damit steht es nicht in Widerspruch, wenn sie das Leben selbst, da es nicht in unserer Macht sei, für etwas gleichgiltiges halten. Der Tod darf nicht gefürchtet, sondern muß als eine nicht von uns abhängige Macht verachtet werden; u. insofern er Naturgesetz ist u. uns von dem leidenvollen leiblichen Leben befreit, ist er selbst mit Befriedigung zu betrachten. Der Gedanke der Unsterblichkeit wird dabei nur als möglicher angesehen; wenn das Leben der Seele fortdauert, so ist der Weise glücklich; endet es, so endet für ihn auch aller Schmerz; in jedem Falle ist kein Grund zur Furcht. — Der Stoiker geht aber noch

weiter. Der Weise ist freier Herr über sich selbst; in dem Tode aber wird er von einer fremden Macht bewältiget. Es ziemt daher dem Weisen nicht, das Ende seines Lebens nur von einer solchen fremden Gewalt abhängen zu lassen; seine selbständige Freiheit bethätigt er grade auch darin, daß er sein Leben endet, wenn es ihm beliebt, d. h. wenn er verständige Gründe dazu hat. Der Selbstmord gilt dem Stoiker unter Umständen nicht bloß als erlaubt, sondern als Pflicht, als heroische Tugend. Als solche den Selbstmord begründenden Umstände gelten, abgesehen von der Aufopferung für das Vaterland oder für Freunde: große Noth, Armut, unheilbare Krankheit, körperliche Verstümmelung u. andere drückende Beschwerden, Beraubung der Freiheit, überhaupt jede wesentliche Verhinderung, frei u. der Vernunft gemäß zu leben, wie die Altersschwäche; das alles sind göttliche Winke, daß es Zeit sei, freiwillig zu scheiden; „die Thüre ist offen," dies Wort wiederholt der Stoiker gern als Bekundung seiner vollen Freiheit auch in Beziehung auf sein Lebensende. *) Besonders eifrig, fast mit Begeisterung vertheidigt Seneca den Selbstmord von dem Gedanken aus, daß in demselben sich die wahre Selbständigkeit u. Freiheit des Menschen bethätige; daher dürfe u. solle der Mensch schon dann zum Selbstmorde schreiten, wenn jene die Freiheit behindernden Übel erst in Aussicht ständen, weil man sonst vielleicht in der Vollziehung dieser Selbstbefreiung gehindert wäre. Nur ein Weg führt ins Leben, aber tausende führen hinaus. Niemand ist elend als durch eigene Schuld; denn trifft ihn Unglück, so steht es ihm frei, zu gehen; das Leben hält keinen zurück. Der Weise lebt nur so lange, als ihm das Leben gefällt; ein Aderlaß öffnet den Weg zur Freiheit. Der Tod ist ja doch unvermeidlich, warum ihn also unter Elend hinausschieben? Der schmutzigste Tod ist besser als die reinlichste Sklaverei; der verständige sucht den leichtesten Tod; doch scheut er, wenn es nicht anders geht, auch einen schmerzvollen Selbstmord nicht. **) — Der Theorie entsprach die Wirklichkeit. Zeno selbst soll in hohem Alter sich gehängt haben, weil er sich einen Finger zerbrochen; sein Schüler Kleanth tödtete sich durch Hunger, weil ihm das Zahnfleisch krank wurde. Die häufigen Selbstmorde bei stoischen Römern sind bekannt. — Man betrachtet diese Lehre oft als einen Widerspruch mit der sonstigen sittl. Auffassung der Stoiker, wonach ja die Schmerzen kein wirkliches Übel seien. Der Widerspruch ist nur scheinbar u. enthält jedenfalls ein sehr wahres Bekentnis. Wenn der Mensch gegenüber dem Jammer der Wirklichkeit keinen höheren Trost hat als den Stolz des auf sich selbst gestellten, von sich selbst befriedigten

*) Diog. L. VII, 130; Arrian. I, 9, 20; I, 24, 20; I, 25, 18 ff.; II, 1, 20. M. Antonin. V, 29; Cicero fin. III, 18. — **) Epist. II, 5 (17.); VI, 6 (58.); VIII, 1 (70.); de ira III, 15. ed. Fickert.

Einzelgeistes, so ist es sittliche Wahrhaftigkeit, wenn er erklärt, er sei dem Elende des wirklichen Lebens nicht gewachsen, habe nicht die sittliche Kraft, es sittlich ganz zu überwinden u. getrost zu sprechen: „wir freuen uns auch der Trübsal." Der Stoiker weiß nichts von einer allmächtigen Vaterliebe Gottes, noch weniger von einer eigenen Schuld; es fehlt ihm aller Boden, auf welchem der Muth eines christlichen Gemütes in allen Anfechtungen des Lebens erwachsen kann; er bringt es nur zu einem Trotze, dem leidenvollen Dasein gegenüber; aber dieser Trotz, den keine fromme Zuversicht einer mit Gott kindlich vereinigten Seele zum sittlichen Muthe verklärt, vermag es nicht, demütig unter das Leiden sich zu beugen, sondern nur in bitterer Anklage gegen die sittl. Weltordnung sich selbst zu vernichten, mit dem Bewußtsein, die wirkliche Welt sei es nicht werth, einen solchen Weisen länger zu besitzen.

Die stoische Sittlichkeit ist eine rein individuelle, soll nur die freie Selbständigkeit u. Selbstgenugsamkeit des einzelnen Subjectes bethätigen. Für eine gegenständliche Wirklichkeit des sittl. Gedankens, für ein sittl. Gesamtwesen, hat der Stoiker gar keinen Sinn, darum auch nicht für die natürlich=sittliche Grundlage eines solchen, die Ehe, die ja in der Unterwerfung unter eine gegenständliche sittl. Wirklichkeit dem Einzelsubject als eine hemmende Fessel erscheint; u. wol nur aus dem Streben, die volle Selbstgenugsamkeit des weisen Subjectes gegenüber aller objectiven sittl. Wirklichkeit zur Geltung zu bringen, sind die seltsam verkehrten Auffassungen des Geschlechtsverhältnisses bei den Stoikern zu erklären. Die Ehe selbst wurde von ihnen geringgeschätzt, die leidenschaftliche Liebe u. Genußsucht zwar verworfen, aber die geschlechtliche Vermischung außer der Ehe ausdrücklich als ein Recht gegen jeden Tadel in Schutz genommen; *) u. von Zeno u. Chrysipp wird mit ziemlicher Sicherheit bekundet, daß sie Weibergemeinschaft unter den Weisen gefordert, fleischliche Vermischung unter den nächsten Blutsverwandten, selbst zwischen Eltern u. Kindern, Hurerei, Selbstbefleckung u. Päderastie für erlaubt erklärt haben. **) Man darf nicht vergessen, daß sie hierbei, mit Ausnahme der Blutschande, die sich aus ihrer einseitigen Verstandesrichtung erklärt, das sittl. Bewußtsein der Griechen, u. bei der Weibergemeinschaft die Lehre Platos auf ihrer Seite hatten. — Auch die sonstige sittl. Beziehung zu andern Menschen ist weder klar noch rein. Die stolze Verachtung, welche der Weise gegen alle nichtweisen hegt, überhebt ihn auch mancher sittlichen Verpflichtung gegen dieselben; so ist er nicht schuldig, ihnen gegenüber immer die Wahrheit zu reden; die Lüge

---

*) Epiktet, Enchir. 33. — **) Diog. L. VII, 13. 33. 131. 188. Sext. Emp. Hyp. III, 24.

ist nicht bloß im Kriege dem Feinde gegenüber erlaubt, sondern auch in vielen andern Fällen, besonders zum Zwecke der Erreichung eines Vorteils. *)

Die Sittlichkeit des Stoikers ist der Stolz des natürlichen Menschen, der sich als sittliches Wesen fühlt, aber von einer höheren über das einzelne Subject hinausgehenden Sittlichkeit u. von der eigenen sittlichen Schwäche keine Ahnung hat. Das in häufigen hochtönenden Schilderungen ausgedrückte Selbstgefühl macht einen sehr widerwärtigen Eindruck. Dieser Stolz hält ihn zwar von vielen Unwürdigkeiten zurück, aber, da ihm jede objective Grundlage fehlt, nicht von schweren sittlichen Verirrungen u. von einem bis zum Fanatismus gesteigerten Haß gegen eine höhere Weltanschauung, die ihm später im Christentum entgegentrat; u. Marc. Aurelius wurde durch seine so klangvollen Reden über Milde, Duldsamkeit u. Menschenfreundlichkeit nicht im mindesten davon abgehalten, über die Christen grausame Verfolgung zu verhängen, in deren Märtyrermuthe er nur sträfliche Widerspenstigkeit fand. — Unterscheidet sich die stoische Moral von der geistesverwandten kynischen auch dadurch, daß sie deren ungeistige, rohe Form abstreift, das Geistige in jeder Gestalt, auch als Kunst, achtet, u. auf die würdige Erscheinung des Körpers u. die Reinlichkeit großen Werth legt, so erhebt sie sich dem Wesen nach doch nicht über dieselbe. Sie kommt über den bloß formalen Begriff des Sittlichen als des naturgemäßen nicht hinaus; die materialen Bestimmungen über den Inhalt der sittl. Idee bleiben der subjectiven Willkür überlassen; u. wenn sie auch sittlich höhersteht als die epikuräische Moral, geistig überwunden hat sie dieselbe nicht. An die Stelle einer schlechthin u. objectiv giltigen sittl. Idee als Ausdrucks eines göttlichen Willens tritt nur die subjective Erkentnis des Menschen von seiner eigenen Natur; den Inhalt des sittl. Gesetzes findet der Stoiker nur durch Beobachtung seines eigenen Wesens, u. die Möglichkeit, daß dieses selbst ein sittlich verkehrtes sei, kommt ihm auch nicht entfernt in den Sinn.

§. 25.

Der Epikuräismus und der Stoicismus sind zwei einander gegenüberstehende, aber einander fordernde und ergänzende Seiten des griechischen Geistes; beide sind gleich einseitig, beide stehen der christlich-sittlichen Idee gleich fern; beide führen alle sittliche Wahrheit auf das einzelne Subject zurück. Die Epikuräer stellen der christlichen Sittlichkeit die genießende Wollust, die Stoiker den hochmüthigen

*) Stob. Ecl. eth. II, 7. p. 230 (Heeren).

Stolz der vollen Selbstgerechtigkeit entgegen; beide glauben einer Erlösung, einer göttlichen Gnade nicht zu bedürfen, denn jene halten das an sich sündliche für Recht, diese glauben es überwunden zu haben durch ihren an sich reinen Einzelwillen.

Die epikuräische Sittenlehre hebt die Naturseite am Menschen hervor, die stoische die Geistesseite; jene lehrt ein kampfloses, wollüstiges hingeben an die sinnliche Natur, diese ein ernstes, aber nur theilweise siegreiches kämpfen gegen dieselbe; jene ist schlechthin gleichgiltig gegen die sittliche Erkentnis; statt des Erkennens gilt der Naturtrieb; diese zeigt ein reges Streben nach der Erkentnis als einer Tugend; jene ist roher Realismus, u. im wesentlichen materialistischer Naturalismus, diese ist einseitiger Idealismus, u. im wesentlichen ein in Verstandesweise aufgefaßter Spiritualismus; jene trägt weiblichen Charakter, ist passiv, hingebend, schlaff; diese trägt männlichen Charakter, ist activ, ernst, starr; jene sagte mehr dem weichlichen ionischen Stamme u. dem Orient zu, diese mehr dem strengeren dorischen Stamme u. den Römern.

Der Epikuräer läßt scheinbar das Allgemeine walten, die Natur, der sich das Einzelwesen unterwirft, in Wirklichkeit aber wird das einzelne Subject losgelassen von den Banden des Allgemeinen, des Geistigen, der Vernünftigkeit; der Stoiker unterwirft auch scheinbar das einzelne Subject einem allgemeinen Gedanken, der sittlichen Idee, in Wirklichkeit aber wird auch hier das Allgemeine niedergehalten von dem Subject; an die Stelle einer allgemeinen sittlichen Idee tritt doch eigentlich nur die Verstandesansicht des einzelnen; es ist der Eigensinn des Subjectes gegenüber der geistigen gegenständlichen Welt, der Geschichte, der sich als vernünftige Freiheit geltend macht. Bei beiden ist also die Wahrheit nur innerhalb des Subjectes; die Natur u. das Dasein überhaupt gelten dem Epikuräer nur, insofern sie genossen werden, also für das einzelne Subject sind, in jeder andern Beziehung ist das Dasein gleichgiltig; dem Stoiker gilt das Sein als Wahrheit nur, insofern es an dem Subject auftritt; der Weise ist der wahre Träger der sittl. Weltordnung, die außer ihm nur sehr mangelhaft vorhanden ist. Bei beiden ist der höhere Gedanke Platos, daß durch das Sittliche die wirkliche Harmonie des Daseins, die Harmonie zwischen Natur u. Geist, vollbracht werde, einseitig zerrissen; der Epikuräer stellt diese Harmonie nur her, indem er den vernünftig persönlichen Geist an die Natur, der Stoiker, indem er die Natur an den einzelnen persönlichen Geist hingibt; es ist nicht mehr ein wirklicher Einklang, sondern ein aufgeben einer der beiden Seiten des Daseins.

Wenn die stoische Sittenlehre in vieler Beziehung würdevoller u. achtungswerther dasteht als die epikuräische, so stehen dennoch beide der

christlichen Auffassung gleich fern. Der Epikuräer erkennt nicht die geistige Persönlichkeit als das höchste an, der Stoiker nicht das Recht der gegenständlichen Wirklichkeit, das Christentum aber beides als schlechthin zu einander gehörig. Bei beiden drängt sich der natürliche Mensch, das einzelne Subject in seiner zufälligen Eigentümlichkeit als das höchstberechtigte in den Vordergrund; bei beiden ist das Subject sich schlechthin selbst genug, um alle Vollkommenheit zu erreichen, bedarf dazu weder Gottes noch der Geschichte; beide haben auch nicht entfernt eine Ahnung von der sittlichen Bedeutung der Geschichte, von der Menschheit als einer in sich einigen. Bei beiden ist daher auch schlechterdings keine Demuth sittlicher Selbstverleugnung, sondern entweder nur lüsternes Hingeben an Weltgenuß oder hochmüthiger Trotz gegen die äußerliche Welt, bei beiden also auch schlechterdings kein Bedürfnis nach einer Erlösung; die einzige Erlösung von der Last, nicht einer Schuld, sondern einer schlimmen Wirklichkeit, ist der Selbstmord bei dem Stoiker, sinnliche Berauschung bei dem Epikuräer. Bei beiden zeigt sich keinerlei Annäherung an den christlichen Gedanken, kein Fortschritt über Plato u. Arist. hinaus, sondern vielmehr das sittl. Bewußtsein des Heidentums in seiner beginnenden Zersetzung, — die sich vollendet im Skepticismus.

§. 26.

Der in der epikuräischen und stoischen Moral waltende Subjectivismus findet seine folgerichtige, wissenschaftlich kräftige Durchführung und damit die griechische und heidnische Sittenlehre überhaupt ihre Auflösung und ehrliche Selbstvernichtung im Skepticismus, welcher alles Urteil über gut und böse für nichtig, alle Handlungsweisen für gleichgiltig erklärt. — Die das Heidentum gegen das Christentum zu retten versuchende neuplatonische Philosophie, welche christliche Gedanken zu heidnischen Zwecken verwendet, hat in der von ihr nur wenig ausgebildeten Ethik fast nur eine verschwommene Mystik, quietistisches sichversenken in das eine, allgemeine, göttliche Sein; und nur für die Nichtphilosophen gibt es eine, aber nicht wissenschaftliche, praktische Moral.

Die römische Philosophie hat keine irgendwie selbständige Sittenlehre erzeugt. Außer einer wenig eignes bietenden Aufnahme stoischer Lehren zeigt sie nur einen schwächlich eklektischen Charakter, und bringt es über oberflächliche Verstandesbetrachtungen und Meinungen nicht hinaus.

Der nicht bloß in seiner wissenschaftlichen, sondern auch in seiner sittlichen u. weltgeschichtlichen Bedeutung oft verkannte Skepticismus ist ohne

einen bestimt hervortretenden Gründer mehr allmälich, gewissermaßen von selbst entstanden, als ein in dem allgemeinen vernünftigen Bewußtsein selbst liegender Protest gegen die Selbstgenügsamkeit u. Zuversicht der bisherigen Philosophie, auch im Gebiete der Ethik, als das wissenschaftliche Gewissen des Heidentums. Der folgerichtig durchgeführte Subjectivismus führt nothwendig zum Skepticismus. Sokrates hatte mit sittlicher Kraft gegen den Subjectivismus der Sophisten angekämpft u. auch für die ethische Philosophie einen festen Boden zu gewinnen gesucht; gelungen aber ist ihm dieses anerkennenswerthe Streben ebensowenig als dem Plato u. Aristoteles u. den Stoikern. Sie kamen in diesen Versuchen über formale Begriffsbestimmungen des Sittlichen nicht hinaus, u. mußten den materialen Inhalt desselben aus dem zunächst doch zufällig gestalteten Wesen des individuellen Subjectes entnehmen. Der allein zur wahren Begründung des sittlichen Bewußtseins führende Gedanke, daß das Sittliche der Wille Gottes sei, blieb bei schüchternen Andeutungen, u. konnte bei dem heidnischen Standpunkt auch ohne die größte Willkür nicht durchgeführt werden. Daß nun von der Unwahrheit, das endliche Subject zum Maßstab u. zur untrüglichen Quelle allgemeingiltiger u. objectiver Wahrheit zu machen, der subjectiven Meinung eine auch objectiv schlechthin giltige Bedeutung beizulegen, der Schleier abgerissen wurde, u. der Subjectivismus in seiner ganzen Nacktheit u. Nichtberechtigung bloßgelegt wurde, das ist das wissenschaftliche Verdienst des Skepticismus, der schon zur Zeit des Aristoteles auftauchend (Pyrrho), in dem Jahrh. vor Christo größere Ausbreitung gewann (Änesidemus in Alexandrien), im zweiten Jahrh. nach Christo sich vollständig ausbildete (Sextus Empiricus) u. wie ein zerfressender Rost allmälich die Zuversicht heidnischer Philosophie zersetzte, insofern diese nicht hinter die mystischen Nebelgestalten des Neuplatonismus flüchtete.

Der Skepticismus ist eigentlich das Ergebnis aus dem Gegensatze des Epikuräismus u. Stoicismus. Jener sagte: nur die Empfindung der Lust oder Unlust entscheidet über das sittlichgute, dieser aber: nicht die Empfindung, sondern das denken entscheidet; der Skepticismus läßt beides einander aufheben, u. sagt: weder die Empfindung noch das denken vermag eine wirkliche Entscheidung über das, was gut sei, zu geben. Der Mensch kann gar nicht wissen, was an sich gut sei; alle meine Gefühle, Erfahrungen, u. Gedanken haben durchaus nur subjective Bedeutung, geben keine Wahrheit in Beziehung auf die Sache selbst. Es ist dies nicht eine schwächliche Zweifelsucht, nicht bloß ein: ich weiß nicht, ob dies gut sei, sondern ein entschiedenes: ich weiß, daß ich es nicht wissen kann, u. weiß auch, daß es ein an sich gutes gar nicht gibt; u. dieses wissen des nichtwissens ist die wahre Weisheit u. die wahre Tu-

gend. Was gut sei oder nicht, das bestimmen einzig die bürgerlichen Gesetze u. die eingeführte Sitte, ohne daß dafür ein anderer, höherer Grund zu suchen wäre. An sich u. seinem Wesen nach ist nichts gut oder böse. Aus dieser Betrachtung entsteht die wahre Gemütsruhe u. Glückseligkeit, da wir von keinem Gefühle des Verlangens oder des Abscheus erregt werden, sondern alles mit ruhiger Gleichgiltigkeit ansehen. Das wahre u. höchste Gut besteht also darin, daß ich gegen alles, was man für Güter hält, schlechthin gleichgiltig bin. Als Pyrrho einst auf einem Schiffe bei einem Sturme einige Schweine ganz ruhig fressen sah, soll er ausgerufen haben, so unerschütterlich müsse auch der Weise sein. Gäbe es etwas, was an sich gut oder böse wäre, so müßten alle Menschen dies anerkennen; aber thatsächlich weichen bei allen Dingen die Urteile der Menschen von einander ab, u. die verschiedenen philosophischen Schulen erklären die entgegengesetztesten Dinge für gut oder für böse. In jedem Falle aber wird das Urteil über gut u. böse durch die geistige oder leibliche Eigentümlichkeit jedes Menschen bestimt, gibt also keine Gewißheit über das Wesen der Sache an sich, sondern sagt immer nur, was uns zufällig gut oder böse zu sein scheint. Eine Wissenschaft des Sittlichen, eine Ethik, ist also schlechthin unmöglich, u. jede Belehrung über das Sittliche ist nichtig. Wenn wir trotzdem nun leben u. handeln müssen, so ist es rathsam, sich nach den bestehenden Gesetzen u. Sitten zu richten, nicht etwa, weil diese gut sind, sondern weil dies für uns am ersprießlichsten ist. — Wenn auch Sextus Emp., der hierüber am meisten gesagt, in dem ethischen Gebiet nicht grade seine glänzendste Seite offenbart, so ist doch nicht zu leugnen, daß seine Angriffe gegen die bisherigen ethischen Leistungen viele Wahrheit enthalten, u. daß die Skeptiker überhaupt auf dem Standpunkte des Heidentums zu ihrer Skepsis berechtiget waren. Es kommt in ihr eine anzuerkennende Selbsterkentnis der heidnischen Wissenschaft zutage; u. mögen ihre Ergebnisse auch trostlos sein, es bedurfte doch einer solchen gründlichen Sichtung u. Erschütterung, um den in falscher Sicherheit sich wiegenden Geist des Heidentums zur Besinnung zu bringen u. für eine fester begründete sittl. Weltanschauung empfänglicher zu machen.

Die neuplatonische Sittenlehre kann als eine echte Gestalt griechischen Geistes kaum noch betrachtet werden. Im Gegensatze zu der neuen geistigen Weltmacht des Christentums zur Rettung des Heidentums sich aufraffend, alle Gedankentrümmer morgen- u. abendländischer Religionen u. Philosophien zu einem nebelhaften Grau zusammenmischend, u. dieselben mit christlichen Gedanken versetzend, zeigt die neuplatonische Philosophie auch in ihrer wenig ausgebildeten Sittenlehre nur die angstvollen Züge eines im langsamen, qualvollen Sterben begriffenen alters-

schwachen Geistes, welcher ohne bedenkliche Wahl seiner Mittel nur dem einen Gedanken hastig nachgeht, durch künstlichen Nervenreiz die schon hinsterbenden Lebenskräfte zu einem letzten Aufflackern aufzuregen, — eine tragisch = großartige, krampfhafte Anstrengung eines zum Tode verwundeten Kämpfers, das riesenhafte Aufbäumen des von dem Pfeil einer höheren Wahrheit in seinem Herzen getroffenen Geistes des Altertums; (Plotin, größerer Schüler des Stifters der Schule, des Ammonius Sakkas in Alexandrien, meist in Rom, † 270; dessen Schüler Porphyrius, † 304; Proklus, meist in Athen, † 485, der letzte Philosoph des abendländischen Heidentums.)

In Abweichung von der bisherigen griechischen Sittenlehre wird bei den Neuplatonikern die Gottesidee in den Vordergrund gestellt, alles Sittliche aus ihr abgeleitet u. auf sie bezogen. Aber diese Gottesidee selbst steht der biblischen entfernter als die des Plato u. Aristoteles. Gott ist nicht mehr die unendliche persönliche Vernunft, sondern das schlechthin bestimmungslose abstracte Eins, welches sich in pantheistischer Emanation zur Welt der Vielheit ausdehnt, die also nicht eine selbständige, von Gott unterschiedene Wirklichkeit ist, sondern nur der Schatten Gottes, die Kehrseite des Göttlichen, das Erlöschen des reinen göttlichen Lichtes, also von wesentlich verneinendem Wesen. — Wie nun alles Erkennen darauf gerichtet sein muß, alle Dinge in Gott, u. Gott in allen Dingen zu schauen, so ist auch alles sittliche Thun allein darauf gerichtet, sich mit Gott zu vereinigen, aus der Welt der Vielheit sich herauszuringen, u. sich selbst als Einzelwesen aufzugeben, nichts sein zu wollen u. zu sein als ein Moment des allein wahrhaft seienden, einigen göttlichen Seins. Das sittl. Thun hat nicht eine von Gott unterschiedene wirkliche Welt des Guten zum Zweck, soll nichts verwirklichen, was nicht von Ewigkeit schon wirklich u. vollkommen wäre, sondern soll vielmehr die in die Welt der Wirklichkeit versenkte Seele in das einzig u. allein seiende Gute, in Gott, zurückführen. Gott ist nicht bloß das höchste Gut, sondern das schlechthin einzige Gut; u. alles von Gott unterschiedene ist, insofern es dies ist, nicht wahrhaft gut. Daher ist der einzige Weg des Heils die Rückkehr aus der Vielheit zur Einheit, u. die erste u. wesentlichste Bedingung dazu ist das Schauen Gottes, die mystische Speculation, welche wieder nur dadurch möglich wird, daß der Mensch seiner selbst vergißt, geistig erstirbt, um allein Gott walten zu lassen. Je mehr ich eine besondere, mich selbst festhaltende Persönlichkeit bin, um so weiter bin ich von Gott entfernt. Das Sittliche besteht darum nicht in einem ausbilden dieser Persönlichkeit, sondern in ihrer Unterdrückung, nicht in einem gottähnlichwerden, sondern in einem gottwerden. Die selbstbewußte Persönlichkeit

ist eben nicht das gottähnliche, sondern das Gott fremde; denn Gott selbst ist nicht Persönlichkeit, ist nicht dies oder das, hat nicht irgendwelche Bestimtheit, sondern ist das über alle Bestimtheit, alle Eigenschaft, also auch über die geistige Persönlichkeit erhabene; alles irgendwie bestimte ist nicht Gott, sondern von Gott ausgegangen, also insofern außergöttlich; u. den Weg, den die Wirklichkeit aus der bestimmungslosen Einheit zu der bestimmungsreichen Vielheit gemacht hat, geht die Sittlichkeit wieder in entgegengesetzter Richtung, kehrt aus der Vielheit u. Bestimtheit zu dem einen u. bestimmungslosen zurück. In allen diesen Gedanken ist der indische Charakter unverkennbar.

Wie das wahre Erkennen nicht dialektisch, sondern contemplativ ist, ein unmittelbares, geistiges Schauen Gottes, so ist auch die wahre Sittlichkeit nicht ein nach außen gehendes Thun, sondern eher ein nichtthun, ein zurückhalten des thätigen wollens, ein verlöschen alles besonderen, persönlichen Willens in das eine göttliche Sein. Wer das höchste Gut hat, bedarf u. will kein anderes Gut. Jenes aber besteht in keinem Sinne außer Gott, in der Welt, sondern allein in dem jenseits aller Wirklichkeit seienden Gott. Zu einem solchen wirken nach außen, einem thatkräftigen schaffen eines wirklichen Reiches des Guten fehlt alle Veranlassung, denn alles wirklich seiende ist, insofern es ja das göttliche Sein selbst ist, gut, kann also nicht bekämpft werden, insofern es aber das göttliche Sein in seiner Selbstentäußerung ist, ist es böse, darf also nicht geliebt u. befestigt werden; es bleibt daher für das sittliche Thun nichts anderes übrig, als sich nicht sowol auf sich selbst, als vielmehr in Gott zurückzuziehen. Also kein ringen u. kämpfen u. arbeiten, sondern ruhen: dem ewigen Schweigen, der ewigen Ruhe in Gott, entspricht die schweigende Ruhe des weisen u. sittlichen Menschen. Die thatkräftige Tugend ist nicht das höchste in der Sittlichkeit, sondern ist nur eine lobenswerthe sittliche Eigenschaft derer, welche noch nicht zu der Stufe wahrer Weisheit sich erhoben haben. — Was die Neuplatoniker von den einzelnen Tugenden sagen, gehört weniger der eigentlichen Weisheit, der esoterischen Lehre an, als der geistigen Unfähigkeit der großen Masse, deren Seelen noch nicht gereinigt, noch nicht mit Gott vereinigt sind, für welche also nur eine exoterische Lehre bestimt ist. — Dies sind die wesentlichen Grundgedanken dieser auch auf die mittelalterliche Mystik einwirkenden Philosophie. Übrigens darf man von diesem letzten Rettungsversuche heidnischer Weltanschauung keine scharfe, folgerichtige Durchführung der Grundgedanken erwarten; u. es finden sich daher oft Gedanken, die mit denselben wenig zusammenstimmen. Jedoch ist das meiste von diesen scheinbar widersprechenden Gedanken auf die Unterscheidung der eigentlichen, nur wenigen auserwälten zugänglichen Weisheitslehre von der moralischen Be-

lehrung der großen Menge zu rechnen. Für diese letztere bedarf es eben anderer sittl. Lehren, weil sie noch nicht im stande ist, in das schlechthin Eine schauend u. hingebend sich zu versenken.

Die römische Philosophie hat zwar im Mittelalter u. im vorigen Jahrhundert großes Ansehn gehabt, hat aber für die philosophische Entwickelung der Moral selbst fast gar keine Bedeutung. Die stoischen Römer ergingen sich in breiter, volkstümlicher Betrachtung der angelernten griechischen Philosophie, die epikuräischen wandten die ihrige nur praktisch an. Cicero ist nur ein geschickter Eklektiker, aber ohne speculativen Geist. Mit klarer, aber seichter Verständigkeit bespricht er die ethischen Fragen, ohne für dieselben einen festen philosophischen Boden u. eine wirkliche wissenschaftliche Lösung zu finden. Die rednerische Form seiner moralphilosophischen Schriften hilft nicht über ihre Langweiligkeit hinweg, die in der redseligen Breite oberflächlicher Verstandesbetrachtungen liegt. Den Epikuräismus eifrig bekämpfend, hält sich Cicero im allgemeinen an die stoische Auffassung, die er mit Platonischen, Aristotelischen u. andern Elementen versetzt, u. dies nicht ohne manche Misverständnisse. Sein bedeutendstes ethisches Werk ist das de officiis, welches meist an den Stoiker Panätius sich anlehnt. Er untersucht darin zunächst den Begriff des sittlichguten (honestum), dann des nützlichen (utile) u. das Verhältnis dieser beiden oft mit einander streitenden Dinge. Das nützliche sei nur scheinbar von dem Guten unterschieden; in Wahrheit sei alles Gute auch nützlich, u. alles wahrhaft nützliche auch gut, aber dieses nicht darum, weil es nützlich ist, sondern umgekehrt; das Streben nach dem Guten macht also nothwendig zugleich auch glücklich. Von den übrigen Schriften Ciceros gehören hierher die quaestiones academ., die disputationes Tusculanae, de senectute, de amicitia, de legibus, de finibus. — An den Stoikern tadelt Cicero dies, daß sie das Gute einseitig erfassen, nicht den ganzen Menschen, sondern nur seine geistige Seite beachten u. die leibliche geringachten, daß sie also der Natur, der sie doch folgen wollen, nicht ihr Recht lassen, daß sie die Tugenden u. die Laster alle einander gleichsetzen u. keine Mittelstufen zulassen, u. daß sie wegen ihrer Einseitigkeit sich in viele Widersprüche verwickeln. Obgleich er als Quelle des sittl. Bewußtseins die Vernunft betrachtet, die ein Ausfluß der göttlichen Vernunft sei u. durch welche wir daher Gott ähnlich werden, so entwickelt er die Sittenlehre nur sehr wenig aus dem Wesen der Vernunft selbst, sondern mehr aus der Erfahrung des Lebens. Aus diesem Mangel an festen philosophischen Grundlagen erklärt es sich auch, daß Cicero einen besonders hohen Werth auf seine Untersuchungen über die Collision der Pflichten legt. Bei einer wirklichen Herleitung der verschiedenartigen Pflichten aus einem Grundgedanken wäre für eine solche Frage gar kein Raum; aber

dem von der beobachtenden Erfahrung ausgehenden Moralisten stellt sich dieselbe als ein besonders schwierige u. wichtige entgegen. Die Frage: welche von mehreren sittlich guten Handlungen, die mit einander sich nicht vereinigen lassen, als die bessere zu wälen sei, wird in sehr ungenügender grundsatzloser Weise nach bloßem Gutbefinden beantwortet (de off. I, 43 ff.). Die Schranken heidnischer Moral hat Cic. auch in seinen schwungvollen Redensarten von allgemeiner Menschenliebe 2c. nicht durchbrochen. — Plutarchos, ein römisch gebildeter Grieche (um 100 n. Chr.) gibt in seinen zahlreichen moralischen Schriften viele gute Beobachtungen über das sittliche Leben, zeigt eine ehrenwerthe Gesinnung, aber kommt über populäre Betrachtungen u. Bemerkungen, besonders in Beziehung auf einzelne sittliche Gebiete, nicht hinaus, gibt weder ein System, noch scharfe u. klare Grundgedanken. Im allgemeinen schließt er sich an Plato an, u. weist die Einseitigkeiten des Epikuräismus u. Stoicismus zurück.

B. Die alttestamentliche und die jüdische Sittenlehre.

§. 27.

In reinem Gegensatze zu aller heidnischen Sittenlehre tritt ihrem ganzen Wesen nach die Sittenlehre des Alten Test. auf. Ohne wissenschaftliche Form, ohne eine systematische Entwickelung, ist sie in ihrem Grunde, Wesen und Zweck sich vollkommen klar. Zufolge der Idee Gottes als des von der Natur schlechthin unabhängigen, alle Natur selbst allmächtig bedingenden Geistes ist der Grund alles Sittlichen schlechthin und ausschließlich Gottes heiliger Wille, geoffenbaret an das freie, persönliche Geschöpf; das Wesen des Sittlichen ist der freie und liebende Gehorsam gegen den geoffenbarten göttlichen Willen; der letzte Zweck desselben ist die Vollbringung der vollkommenen Gottesebenbildlichkeit, und darum auch die vollkommene Gotteskindschaft und Seligkeit, nicht blos für den einzelnen, nicht bloß für das Volk Israel, sondern für die Menschheit, also die Verwirklichung des die Menschheit umfassenden Reiches Gottes; das nächste geschichtliche Ziel aber ist die Erkentnis der Erlösungsbedürftigkeit in Beziehung auf die durch den Menschen selbst verschuldete menschliche Sündhaftigkeit. Daher erscheint das Gesetz auch überwiegend nicht als ein innerliches, natürliches, sondern als ein rein positives, gegenständliches, geschichtlich geoffenbartes, damit der Mensch seiner natürlichen Entfremdung von der Wahrheit innewerde. Es hat in dieser Gestalt nicht einen endgiltigen, sondern einen vorübergehenden, wesentlich erziehenden Zweck; und die Verwirklichung des Reiches Gottes kann durch die Sittlichkeit des

israelitischen Volkes nur vorbereitet, nicht vollbracht werden; es ist eine Sittlichkeit der Hoffnung.

Da wir später in der Darstellung der christlichen Sittenlehre auch deren geschichtliche Voraussetzung, die alttestamentliche, im einzelnen näher zu betrachten haben werden, so bedarf es hier nur einer kurzen Andeutung des Wesens der letzteren. *)

Der Gegensatz der sittlichen Idee des A. T. zu den Auffassungen des gesamten Heidentums ist durchgreifend; es ist da keinerlei Übergang aus diesem in jene aufzuweisen. Eine wissenschaftliche, systematische Darstellung hat die vorchristliche Offenbarungs-Sittenlehre nicht gehabt, u. konnte sie nicht haben, weil der Schlüssel zu ihrem rechten Verständnis erst in der Zeit des Messias gegeben werden sollte, u. die Hebräer nicht ein vollkommenes u. selbständig durchzubildendes Volk sein, sondern ihre Wahrheit erst im Christentume finden sollten. — Die Hebräer lassen sich nicht darauf ein, den Grund des sittlichen Bewußtseins im menschlichen Geiste selbst zu suchen, denn der Mensch, den sie als wirklichen kennen, ist nicht mehr das reine Bild Gottes, hat nicht mehr das ungetrübte natürliche Bewußtsein von Gott u. dem Sittlichen, u. der vorsündliche Mensch sollte zu diesem Bewußtsein erst durch Gottes Offenbarung erzogen werden. Aller Grund des sittlichen Bewußtseins wird darum in Gottes positiver Offenbarung an den Menschen gesucht, wie der Grund des Sittlichen überhaupt schlechthin der heilige Gotteswille ist, nicht als ein abstractes der menschlichen Vernunft nur verborgen inwohnendes Gesetz, sondern als ein ausdrückliches, dem Menschen durch eine geschichtliche Offenbarungsthat kundwerdendes Gebot des persönlichen Gottes. Gott spricht u. der Mensch hört; u. das sittliche Thun ist seinem ganzen Wesen nach ein kindliches gehorchen gegen das dem Menschen kundgewordene Gebot. Da ist kein Raum zu einem Zweifel, wenn es nicht ein sündhafter ist, kein Bedürfnis einer philosophischen Auseinanderlegung. Bedarf es für zweifelhafte Fälle einer bestimteren Weisung, so gibt Gott dieselbe entweder unmittelbar, bei den Urvätern des Volks u. den von ihm berufenen n. erleuchteten Propheten, oder mittelbar durch dieselben, oder auch durch besondere Zeichen: das Los [Num. 26, 55. 56; 33,54; 34,13; Jos. 7,14ff.; 13,6; 14,2; 18,6ff; 19,1 ff.; 21,4ff; 1 Sam. 10,20 ff; Spr. 16,33; 18,18], das hohepriesterliche Urim u. Thumim [Ex. 28, 30; Num. 27,21; 1 Sam. 23, 6 ff;

*) Außer den Darstellungen der Alttest. Theologie, welche den ethischen Theil meist nur nebensächlich behandeln, u. außer den in §. 5 erwähnten Schriften ist zu nennen: G. L. Bauer, bibl. Moral des A. T. 1803 2 B., äußerst flach; (Imm. Berger, prakt. Einl. ins A. T., fortgef. v. Augusti, 1799—1808, 4 B.)

28, 6; 30, 7. 8; vgl. 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23 ff.] u. andere [1 Sam. 14, 8 ff. vgl. Gen. 24, 12 ff.] Das Gebot Gottes an den Menschen tritt zunächst in ganz positiver, bestimter Weise auf: „du sollst," „du sollst nicht," „du darfst." Nach einem andern Grunde als Gottes Willen soll der Mensch nicht fragen; er soll dem Worte Gottes einfach glauben, dies allein führt ihn zur Gerechtigkeit. Zur eigenen freien Selbstbestimmung u. Mündigkeit soll der Mensch erst gelangen durch den kindlichen Glaubensgehorsam gegen das Wort des Vaters. Wer da fragt u. zweifelt, wo Gott redet, kann gar nicht sittlich sein, weil ihm der Glaube fehlt. Unbedenkliche, keinen Augenblick zögernde, freudige Unterwerfung unter Gottes bestimtes Gebot ist der Anfang u. das Ende u. das Wesen aller Sittlichkeit. Vorbilder solches Glaubensgehorsams sind Noah [Gen. 6, 22; 7, 5], Abraham [12, 4], Jakob, Moses, Samuel, David u. a. Gott will es, das ist der schlechthin zureichende Grund; die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. Die in dem Wesen des Menschen selbst liegende Voraussetzung des Sittlichen aber ist die Ebenbildlichkeit Gottes, die reine Erkentnis u. der ungehemte Wille sittlicher Freiheit. Der Mensch soll, aber er muß nicht; sein Heil ist in seine Hand gegeben; wenn du meinem Worte gehorsam bist, soll es dir wohlgehen," dieser Gedanke zieht sich von Anfang bis zu Ende durch das ganze alte Testament. Zwischen Gott u. dem Menschen gilt ein schlechthin persönlich-sittliches Verhältnis. Wie Gott als wahre u. vollkommene Persönlichkeit das heilige Urbild aller Sittlichkeit ist, u. der Gedanke dieses Gottes ohne weiteres als vollgenügender Grund für alles sittliche Leben hingestellt wird: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott" [Lev. 11, 45; 19, 2], „ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir u. sei fromm" [Gen. 17, 1], — so ist auch des Menschen volle Persönlichkeit von Gott anerkannt u. gewart, selbst bei dem schon sündlich entarteten Geschlecht. Gott wirket nicht unmittelbar selbst alles Wollen u. Thun im Menschen, zwingt ihn nicht zum Gehorsam, sondern er macht einen Bund mit den Menschen, mit seinem Volke, tritt als heilige Persönlichkeit in sittliche Beziehung zu dem Menschen als freier, sittlicher Persönlichkeit. Die Erfüllung der Bundesverheißung ist bedingt durch die Bundestreue des Menschen.

Der Zweck u. das Ziel des Sittlichen ist nicht die bloß individuelle Vollkommenheit des sittl. Subjectes, sondern ist einerseits das Heil u. die Vollkommenheit des ganzen Menschengeschlechtes, ein dem Heidentum völlig unbekanter Gedanke, andrerseits die volle u. selige Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott; „ich will euer Gott sein, u. ihr sollt mein Volk sein [Lev. 26, 12; Jerem. 7, 23];" — nicht bloß das einzelne Subject, sondern das sittliche Gesamtwesen, das Volk Got-

tes, — u. die ganze Menschheit soll es werden, — soll aufgenommen werden in diese Gottesgemeinschaft.

Sofort bei der Schöpfung des Menschen tritt der Gedanke des Sittlichen in klarer Bestimtheit auf [Gen. 1, 26-2, 34]. Zunächst die objective Voraussetzung des Sittlichen: der lebendige, persönliche Gott als das Urbild des Menschen u. seines Lebens, die Natur als gut u. rechtmäßig, u. dem Menschen gegenüber selbständig bestehend, — u. die subjective Voraussetzung: der Mensch als der seinem Schöpfer ähnliche, persönliche Geist. — 2) Das Ziel der Sittlichkeit als Aufgabe: die Vollbringung u. Vollendung des göttl. Ebenbildes, in besonderer Anwendung ausgedrückt als die Herschaft des Menschen über die Natur; darin liegt die Vollbringung der freien, persönlichen Geistigkeit in Ähnlichkeit mit Gott, das rechtmäßige „sein wie Gott.“ In der nachdrücklichen Hervorhebung dieser aller thatsächlichen Erfahrung widerstreitenden Herschaft über die Natur ist das ideale Wesen der sittlichen Aufgabe ausgedrückt; ihre Erfüllung ist nicht eine sofort zu erreichende, sondern letztes, erst der Zukunft angehörendes Ziel. In schneidendem Gegensatze gegen alle heidnische Auffassung, nach welcher der Mensch entweder der Natur schlechthin unterworfen ist, oder sie doch als eine fremde, ihn beengende, von ihm nie ganz zu überwältigende Macht sich gegenüber hat, ist hier das wahre Verhältnis des vernünftigen Geistes zur Natur, seine volle Freiheit, seine Bestimmung zu vollständiger Machtvollkommenheit über sie, also die volle Persönlichkeit des Menschen an die Spitze der gesamten sittlich-religiösen Weltanschauung gesetzt. Daß diese Herschaft des Geistes über die Natur nicht als eine mit der Natur kindisch spielende, zauberhafte sein solle, geht schon daraus hervor, daß der Mensch nur als das Ebenbild des über die Natur waltenden Gottes zu ihr berufen ist, u. daß grade unmittelbar vorher u. nachher die von Gott geordnete beständige Gesetzmäßigkeit, gewissermaßen als Recht der Natur, ausgesagt ist, u. daß der Mensch sofort auf die geordnete u. bewarende Pflege der Natur hingewiesen wird (2, 15). Die Herschaft über die Natur ist nicht das ganze Ziel sittlichen Strebens, wol aber eine auch dem kindlich unreifen Geiste sehr verständliche Andeutung derselben. — 3) Die rechtmäßige Wahlfreiheit u. ihr Genuß wird dem Menschen als Recht gewärt in dem Gebiete des Erlaubten (1, 28-30; 2, 16). — 4) Die unzweideutige Erklärung, daß die Sittlichkeit nicht etwas nur der einzelnen Person zugehöriges sei, sondern daß der Mensch seine Aufgabe nur vollbringen könne als Glied einer sittlichen Gesamtheit; es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; er soll nicht ein vereinzelter bleiben, soll in die Familie, in die sittliche Menschheit eintreten, u. nur unter dieser Voraussetzung ist auch

für den Menschen das Gute wahrhaft zu vollbringen. — 5) In der auf das göttliche Urbild zurückgeführten Andeutung der Sabbatfeier (2, 2. 3) ist die ideale Seite des menschlichen Thuns bezeichnet, die Samlung des persönlichen Geistes aus den Zerstreuungen des äußerlichen Lebens zur Stille der Innerlichkeit; der Mensch darf nicht aufgehen in das irdische, zeitliche Treiben, soll in allem zeitlichen Schaffen doch immer auch das Ewige im Auge haben als das wahre und höchste Gut. Der Heide vergräbt sich entweder in das zeitliche Schaffen u. Genießen oder wendet sich verachtend gänzlich von demselben ab; der Fromme des A. T. lebt u. wirkt in der von Gott gutgeschaffenen Welt, aber geht nicht in sie auf, kehrt aus ihr immer wieder in die Sabbatstille des mit Gott sich einigenden Gemütes zurück. In der Sabbatfeier allein schon tritt die alttestamentliche Sittlichkeit scharf u. bestimt aller heidnischen gegenüber u. stellt die sittliche Aufgabe des Menschen höher als diese.

Die hebräische Sittenlehre bewegt sich aber nicht bloß, wie die heidnische es fast ausschließlich thut, in dem idealen Gebiete, in dem Gedanken des Guten an sich, faßt das Böse nicht als eine bloße Möglichkeit oder als eine nur vereinzelte Wirklichkeit, oder als eine jenseits der menschlichen Schuld liegende Naturnothwendigkeit, — das alles sind heidnische Auffassungen, — sondern blickt dem Bösen ernst u. scharf ins Angesicht, erfaßt es als eine traurige, allgemeingeltende Wirklichkeit, deren Schuld in der freien That des Menschen liegt, u. von allen ohne Ausnahme getragen wird. Die Sittlichkeit des Volkes Gottes richtet sich so nicht bloß auf ein verhüten u. vermeiden des Bösen als eines noch außer unserem innersten Wesen lauernden, sondern auf ein eifriges, stetiges bekämpfen desselben, nicht draußen in einer von uran mangelhaften Welt, sondern in dem eigenen Herzen als einem schuldbelasteten. Die Sünde ist eine geschichtlich gewordene, eine geschichtliche Wirklichkeit u. Macht; u. die Sittlichkeit, deren Wesen nun ganz überwiegend als thatkräftiger Kampf gegen die Sünde auftritt, erscheint nun selbst durchgehends mit geschichtlichem Charakter, wird getragen u. geleitet von einer göttlichen Geschichte der sich immer reicher entfaltenden Gnadenführungen, u. schafft selbst eine sittliche, eine Heilsgeschichte, ein Reich Gottes schon hier auf Erden innerhalb der Menschheit, erst in der Hoffnung u. im Glauben, dann aber, wenn sie das von Anfang verheißene u. mit Zuversicht erfaßte u. im Auge behaltene Ziel erreicht hat, in voller, seliger Wirklichkeit. Das Heidentum kennt wol ein Böses, kennt wol das Laster, aber nicht die Sünde, denn diese trägt sittlich-geschichtlichen Charakter; darum kennt es auch keine geschichtliche Überwindung derselben, keine Erwartung, keine Vorbereitung, keine Verwirklichung eines Reiches Gottes in der Menschheit; nur die Perser haben eine dunkle Ahnung da-

von, vielleicht nicht ohne einen empfangenen Lichtstrahl aus dem Volke Gottes, mit dem sie in Berührung waren, das unter ihnen wohnte, das sie hochachten lernten.

Mit der Sünde tritt sofort eine Scheidung unter den Menschen ein zwischen denen, welche unter die Sünde sich knechten lassen, u. denen, welche doch Gott u. sein Heil im Auge behalten, zwischen den Kindern der Welt u. den Kindern Gottes; Gott aber blickt in erbarmender Liebe auch auf jene u. bereitet ihnen eine Erlösung, deren weltgeschichtliche Vorbereitung dem von ihm aus den Menschen der Sünde abgesonderten u. väterlich geleiteten Volke Gottes zufällt; Gott sondert sich den Glaubensmann aus, der felsenfest auf Gott vertraut u. seinem Worte willig u. unbedingt gehorcht, auch wo er es zu begreifen nicht vermag, auch wo es seinem eignen natürlichen Bewußtsein schnurstracks widerspricht. Gott stellt dem Abraham von vornherein kein bloß persönliches, sondern ein weltgeschichtliches Ziel: „in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde [Gen. 12, 9], u. wiederholt diese Verheißung fort u. fort in immer bestimteren Zügen; so wie in Adam alle sterben, so sollen in Abraham alle Völker gesegnet sein u. zu dem Vollbringer des Heils geführt werden. Zum erstenmale in der Geschichte der Menschheit finden wir hier, u. im Gegensatze zu allem Heidentum, ein bestimtes weltgeschichtliches Ziel des sittlichen Lebens; nicht der Mensch, sondern Gott in erbarmender Gnade hat es gestellt u. in fortlaufenden, stetig sich steigernden Verheißungen besiegelt; u. der einzelne Mensch ist berufen, mitzuwirken an der Erfüllung dieser Verheißung, die nicht ihm als dem einzelnen, sondern der Menschheit gegeben ist, mitzuwirken in dem Sinne, daß dieser Mensch, daß dieses Volk selbst befähigt werde, wirklich theilzunehmen an der Frucht der durch die Gnadenthat vollbrachten Erlösung, der mütterliche Schoß zu werden, der den Heiland tragen u. gebären soll. Aber der einzelne tritt in diese sittliche Aufgabe nur ein, wenn er die Verheißung im Glauben annimt, u. nur auf Grund dieses Glaubens vermag er den wahren Gehorsam des Wandels zu vollbringen.

Das von aller übrigen Menschheit streng abgesonderte, von der übrigen Menschheit gehaßte, bedrückte, niedergetretene Volk ist so von Anfang an in viel höherem Sinne ein weltgeschichtliches geworden als jedes andere vorchristliche Volk. Diejenigen heidnischen Völker, welche handelnd in die Geschichte eintraten u. eingriffen, haben nur sich gesucht, nicht die Menschheit; das israelitische Volk, ganz allein auf die Verheißung u. auf den Glauben gestellt, ein geistig bereits entwikkeltes, zu einem sittlichen Organismus gestaltetes Volk, ehe es noch hatte, wo es sein Haupt hinlegte, welches seine irdische Heimat erst suchte,

ein Geistesvolk ohne allen Naturboden, welches seine irdische Heimat nur als ein auf sittliche Bedingungen hin verliehenes Gnadenlehn von Gott empfing [Lev. 25, 23], — dieses Volk war in seiner von Gott selbst gewollten u. gebotenen Absonderung von allen heidnischen Völkern, in seinem ihm bis heute so oft zum schweren Vorwurf gemachten „Particularismus“ doch schlechthin das einzige Volk, welches den wahren „Universalismus“, das Heil der gesamten Menschheit von Anfang an als sein höchstes Ziel ins Auge faßte u. nichts anderes sein wollte, als vorzubereiten auf diese Beseligung der Menschheit [Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; Deut. 32, 43; 1 Chr. 16, 23. 28; Jes. 2, 2 ff.; 11, 10 ff.; 25, 6 ff.; 42, 1. 6; 45, 20. 22. 23; 49, 6; 52, 15; 54, 3; 55, 5; 60; 61, 11; 62, 2; 65, 1; 66, 18 ff.; Jerem. 4, 2; 16, 19; Amos 9, 11. 12; Hagg. 2, 7; Sach. 2, 11; 6, 15; 8, 20 ff.; 14, 16; Micha 4, 1 ff.; Mal. 1, 11; Ps. 2, 8; 18, 50; 67, 3; 72, 8 ff.; 86, 9. 10; 96, 3. 7. 10; 102, 16; 117, 1.]. Die Israeliten hatten daher von Anfang an das höchste Interesse für die Geschichte u. deren durch die Verheißung sichergestelltes Ziel; die göttlichen Segensverheißungen an die Patriarchen beziehen sich viel weniger auf ihre Person als auf die von ihnen ausgehender Geschichte der Menschheit; der Hebräer ist sich bewußt, daß all sein sittliches Streben dazu mitwirkt, um die unter Gottes Leitung stehende Geschichte zu der von Gott verheißenen Heilsverwirklichung zu führen; an die Stelle des düsteren, tragischen Bewußtseins grade der höchsten heidnischen Völker tritt hier die volle Zuversicht der dereinstigen Erfüllung des vom Menschen ersehnten, von Gott verheißenen Heiles.

Die Israeliten haben diese hohe weltgeschichtliche Aufgabe u. können sie nur haben, weil sie sich von Anfang an nicht als ein Naturvolk faßten, sondern als ein Geistesvolk, welches sich seine natürlichen Bedingungen erst durch sittliche Treue errang. Sie nennen sich als Volk Gottes nicht nach ihrer natürlichen Abstammung Hebräer, auch nicht nach Abraham u. Isaak, auch nicht nach Jakobs erstem Namen, sondern nach seinem späteren, von Gott ihm gegebenen Namen Israel, den er empfing, nachdem er mit dem Engel gerungen [Gen. 32, 24 ff]. Von Abraham u. Isaak stammen auch andere Völker ab, die nicht zum Volke Gottes gehören; nur Jakobs Nachkommen gehören alle dazu. Aber Stammvater des Volkes Gottes ist Jakob nicht in seinem früheren von Eigenwilligkeit u. Selbstvertrauen getrübten, sondern allein in seinem geistlich umgewandelten Leben, nachdem er in heißem Kampfe mit dem ob seiner vielen Sünden u. Unlauterkeiten ihm zürnenden Jehovah betend u. flehend gerungen, in selbstverleugnender Demuth alle Selbstgerechtigkeit abgethan, sich Gott allein zu Füßen geworfen u. seinem Segen all sein Heil anvertraut. Das Volk Israel soll als geistliches Volk auch einen geistlichen,

nicht bloß natürlichen Menschen zum Vater haben, u. seine rechte Stellung zu Gott ist das Wort: „ich lasse dich nicht, du segnest mich denn". Abthun muß die bloße Natürlichkeit, wer diesem geistlichen Gottesvolke angehören will; darauf deutet das Bundeszeichen des Volkes mit Gott, die Beschneidung, hin.

Der Israelit hat in seinem sittlichen Streben das höchste Gut mit sicherer Hoffnung im Auge, nicht für den einzelnen Menschen allein, sondern für die Menschheit. Der aller Sittlichkeit zugrundeliegende Gedanke des höchsten Gutes hat in der alttestamentl. Geschichte eine sehr deutliche Entwickelung. In Gottes Verheißung erscheint es einerseits als Gnade, andrerseits als Lohn für die gläubige Treue, beides durchaus nicht von einander zu trennen oder sich widersprechend. In dem ersten Schöpfungssegen ist, wie wir gesehen, der Gedanke des höchsten Gutes bereits angedeutet; durch die Sünde aber wird der Segen in Fluch verwandelt, das höchste Gut in weite Ferne gerückt, nur leise angedeutet in der Verheißung des dereinstigen Sieges des Weibessamens über den Schlangensamen [Gen. 3, 15]; u. fortan ist der Gedanke des höchsten Gutes mit dem des Sieges über das Böse, mit dem der Erlösung verbunden. Und wenn die Menschen, ursprünglich bestimmt, das Erdreich zu besitzen [Gen. 1, 28; Mt. 5, 5], jetzt nur in kleiner Zahl als Glieder des Volkes Gottes nur einen kleinen Raum der Erde zu ihrem Besitz empfangen, so ist auch diese andeutende Vorstufe des Besitzes des höchsten Gutes zugleich mit der Verheißung des Sieges über die die Sünde vertretenden heidnischen Völker verbunden; das höchste Gut ist auch in seinen niedrigsten Vorstufen durch vertrauenden Kampf u. Sieg bedingt. In dem Segen über Noah [Gen. 9] wird zunächst die Ausbreitung des Menschengeschlechtes durch Noah u. die Herschaft über die Natur, — jetzt, nach dem Sündenfalle, schon in etwas anderer Weise, — u. dann in dem ausdrücklichen Bunde Gottes mit Noah die volle persönliche Gemeinschaft des gläubigen Menschen mit Gott als höchstes Gut angedeutet. Dem Abraham wird die Segensverheißung wesentlich erweitert: Ausbreitung seines Geschlechtes unter Gottes Führung, Gewärung eines irdischen Vaterlandes als Gottes Gabe, Segnung der ganzen Menschheit durch das von ihm ausgehende Volk Gottes. Gott hatte den Abraham ausdrücklich aus seinem natürlichen Vaterlande gerufen; er soll ein anderes, durch gläubige Hingebung an Gott sittlich errungenes aus Gottes Hand empfangen; alles irdische Gut soll auch geistigen Charakter tragen, soll aus geistigem Gut erst erwachsen; auch das natürlichste irdische Gut, die Heimat, soll als Gnadenlohn für den Glauben erlangt werden. Mehrere Jahrhunderte heimatlos auf Erden, soll das Volk Israel erst seine ewige Heimat fin-

den, um dann, durch Gottes Hand erzogen, durch Leiden u. Ergebung zu seinem Dienst gereift, eine irdische als Gnadengeschenk zu empfangen; u. diese soll ihm ein Vorbild der ewigen Heimat, ein Schatten des höchsten Gutes sein. Schon bei der ersten Verheißung an Abraham leuchtet durch dieses irdische Gut hindurch der Strahl des himmlischen: „in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde"; Abr. soll, nicht bloß durch sein Glaubensvorbild, sondern auch wirklich durch sein Geschlecht der Anfang eines Reiches Gottes für die gesamte Menschheit sein; er in diesem Segensreiche u. dieses Reich in ihm, das ist für ihn das höchste Gut. Ganz gleiche Verheißung zeitlicher u. geistlicher Güter zugleich gibt Gott dem Isaak u. dem Jakob [Gen. 26, 3-5; 28, 13-15; vgl. 35, 9-11; 48, 4]; Isaaks Segen über seinen Sohn Jakob bezieht sich zwar zunächst nur auf das zeitliche Gut [27, 28. 29; 28, 3. 4], aber doch mit Hindeutung auf das höhere. Zwar wird sehr oft zeitliches Wohlsein [Gen. 39, 2. 3. 5. 23; Lev. 26, 3 ff.; Deut. 5, 29; 6, 3. 18. 24; 7, 13 ff.; 8, 6 ff.; 11, 9 ff. 21 ff.; 12, 28; 15, 4-6. 10; 28, 1 ff., vgl. Ps. 81, 14. 15], bleiben im Lande u. langes Leben [Ex. 20, 12; 23, 26; Deut. 4, 40; 5, 33; 6, 2; 30, 2 ff.; 32, 47], allerdings nicht bloß auf den einzelnen, sondern auch auf das Volk sich beziehend, als göttlicher Segen für fromme Treue, als hohes Gut u. Ziel hingestellt; aber schon bei dem eigentlichen Bundesschlusse Gottes mit dem Volke am Sinai erscheint das höchste Gut als ein geistliches: „werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen u. meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern, u. sollt mir ein priesterlich Königreich u. ein heiliges Volk sein" [Ex. 19, 5. 6]; der höchste Segen ist Gottes Friede [Num. 6, 26; Ps. 29, 11], Gottes Liebe, Barmherzigkeit u. sein Bund mit den Menschen [Deut. 7, 9. 12. 13; 13, 17. 18], also daß sie „leben mögen" [Deut. 5, 33], u. Gott ihre „Gerechtigkeit" sei [6, 25]; u. in dem ersten Gebote: „ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir" [Ex. 20, 2. 3] wird die objective Seite des höchsten Gutes bestimt ausgedrückt; alles, was außer Gott als höchstes Gut betrachtet würde, ist nichtiger Götze; die Verwerfung des Gnadenbundes wirket darum eine „ewige Verwerfung" [1 Chron. 28, 9].

Bei dieser hohen, geistigen Erfassung des höchsten Gutes tritt uns als höchst überraschend die Thatsache entgegen, daß der Gedanke eines Lebens nach dem Tode nicht in Beziehung gesetzt wird zu dem sittlichen Leben, nicht als Beweggrund, nicht als Seite des höchsten Gutes erfaßt wird, eine Erscheinung, die um so auffallender ist, wenn man bedenkt, daß Israel vier Jahrhunderte in Ägypten lebte, u. Moses in der Weisheit dieses Landes erzogen wurde, wo grade der Gedanke

der Unsterblichkeit der das ganze sittliche u. religiöse Leben beherschende war, u. daß dieser Gedanke selbst auch ganz unzweifelhaft im Volke Israel anerkannt war [Gen. 5, 24; 15, 15; 25, 8; 37, 35; 49, 26. 29. 33; Deut. 31, 16; 32, 50; 1 Sam. 28; Hiob 26, 5; 2 Kön. 2; Ps. 16, 10; 49, 16; Spr. 15, 24], wie es auch an sich selbst anzunehmen ist, daß ein auf die Persönlichkeit so hohen Werth legendes Volk diesen fast im ganzen Heidentum anerkannten Gedanken nicht abweisen konnte. Dieses augenscheinlich absichtliche zurückstellen des Gedankens der Unsterblichkeit für das sittliche Leben erklärt sich aus der göttlichen Heilsführung des Volkes. — 1) Das Volk Israel ist ein weltgeschichtliches wie kein anderes vorchristliches Volk; auf das dereinstige Heil des Menschengeschlechts als höchstes Ziel hin ist alles Hoffen u. Streben des Volkes gerichtet; der anfangs blassere, dann immer bestimter hervortretende messianische Gedanke drängt das Interesse an dem künftigen Leben des einzelnen Menschen zurück. Alle Hoffnung hat das höchste Gut, das wahre Heil im Auge, dieses ist aber auch für den frommen Israeliten nur durch die dereinstige, in weltgeschichtlicher Gottesthat sich vollbringende Erlösung; erst mußte der Erlöser aus Davids Stamme erschienen sein, ehe das Leben nach dem Tode für den Frommen wirklichen Werth haben, höchstes Gut sein konnte; vor dieser Zeit war dieses Leben nicht bloß für das Bewußtsein, sondern auch an sich ein umdüstertes, noch kein wahrhaft seliges im Schauen Gottes [Ps. 6, 6; 49, 16 ff.; 88, 11-13; 115, 17; Jes. 38, 18; Koh. 9, 10; vgl. Sir. 14, 16; 27, 27 ff.; 41, 1 ff.]. Wie Abraham sich freute, daß er des Herrn Tag sehen sollte [Joh. 8, 56], so sehnte auch Abrahams Same sich nach diesem Tage, von welchem an auch erst das Leben nach dem Tode ein wahrhaft seliges sein konnte. Die Frommen des A. B. lebten nicht dahin als solche, die keine Hoffnung haben, aber ihre Hoffnung war zuerst eine geschichtliche, auf die Erfüllung der Verheißung in der Geschichte gerichtete, u. war dann erst auf Grund dieser Erfüllung auf die überirdische Heimat gerichtet. — 2) Ist für den erlösten Christen der Gedanke des künftigen Lebens ein hochwichtiger Bestandtheil auch seines sittlichen Bewußtseins, so liegt in demselben für den noch nicht wahrhaft wiedergeborenen Menschen doch auch eine große Gefahr, die Gefahr selbstsüchtiger Lohnsucht, engherziger Abschließung des sittlichen Strebens nur auf das eigne Wohl statt auf das Heil der Menschheit. Waren die Frommen des A. B. auch vieler Gnadengaben theilhaftig, also daß sie nicht als bloß natürliche Menschen betrachtet werden können, so waren sie doch auch noch nicht geistlich wiedergeborene; u. grade bei der zur Vorbereitung auf die Erlösung nothwendigen Forderung des strengen Gehorsams gegen das äußerlich gegebene Gesetz lag für sie jene Gefahr um so näher,

das künftige Heil als Lohn für die guten Werke zu betrachten, wie dies auch die Thatsache des Pharisäertums bekundete. Vor solcher Gefahr bewarte Gott die Hebräer, indem er ihnen zwar einen Gnadenlohn für ihre Treue verhieß, aber als solchen einerseits solche Güter hinstellte, welche für den Frommen augenscheinlich nicht das höchste Gut sein konnten, andrerseits die Erfüllung der göttlichen Verheißungen innerhalb der Geschichte, die Erlösung, also daß sie innewerden mußten, daß das höchste Gut nicht das Verdienst ihrer Werke, sondern die Frucht einer künftigen göttlichen Gnadenthat sei.

Obwol das Gesetz wesentlich auch die Aufgabe hatte, das Bewußtsein von dem Widerstreit des sündlichen Wesens des Menschen mit dem heiligen Willen Gottes zu wecken, das volle Bewußtsein von der sündlichen Entartung der menschlichen Natur also erst eine zu erringende Aufgabe war, so ist doch dieses Bewußtsein von Anfang an sehr lebendig, wie wir später sehen werden, u. es ist wol zu beachten, daß troz der hohen Verehrung, welche die Israeliten für ihre Urväter u. Männer Gottes hatten, sie doch fern davon waren, in ihnen sittliche Ideale zu erblicken. Es werden wol fromme u. gerechte Männer erwähnt, wie Henoch, Noah, u. Abrahams Glaubenstreue leuchtet vorbildlich bis in den neuen Bund, nirgends aber erscheinen sie als wirkliche, heilige Vorbilder der Sittlichkeit, (auch nicht in Gen. 26, 4. 5; 2 Chron. 7, 17; Mal. 2, 15); die geschichtlichen Urkunden berichten vielmehr auch von den am meisten gefeierten Männern vielfache Sünden, die auch den Israeliten zweifellos als solche galten; so von Abraham [Gen. 12, 11 ff; 20, 2 ff], von Jakob [27, 14 ff; 31, 20], von Ruben, Simeon u. Levi [34, 14 ff; 35, 22; 49, 4 ff] u. den andern Söhnen Jakobs [c. 37]; von Juda, dem Urvater der Könige, wird fast nur schlimmes erzählt; ja er erzeugt den Perez, von welchem David, also auch der Messias abstammen sollte, in unbewußter Blutschande u. bewußter Hurerei [c. 38]; Mose erschlägt den Ägypter u. begräbt ihn heimlich, u. dies wurde auch bestimt als Verbrechen betrachtet [Ex. 2, 11 ff]; er widersteht zaghaft dem göttlichen Rufe [Ex. 3 u. 4] u. wird später an seinem Glauben irre, u. darum auch ausgeschlossen von dem Lande der Verheißung [Num. 20, 7 ff.; Deut. 32, 49 ff]; u. was ihm gesagt wird, das gilt in anderem Sinne von allen Frommen des A. B.: „du sollst das Land sehen, aber nicht hineinkommen“; u. David u. Salomo mögen durch hohen Glaubensmuth u. Weisheit hervorleuchten, sittlich reine Vorbilder waren sie auch den Israeliten nicht; sie hatten nur einen Knecht Gottes lauter u. rein u. heilig, das war der ersehnte Gesalbte des Herrn. So hielten sich auch die Frommen des alten Bundes fern von aller Selbstverherlichung u. strebten nach einem höheren Ziele. Die unfromme Selbstgerechtigkeit u. Werkheiligkeit des späteren

Phariesäertums ist dem Geiste des A. B. vollständig zuwider; denn das Gesetz fordert durchaus nicht bloß das äußerliche Werk, sondern vor allem u. wesentlich auch die sittlich-fromme Gesinnung, trägt im Gegensatze zu der späteren jüdischen Ausartung der Gesetzlichkeit durchaus den Charakter der Innerlichkeit. Grundlage u. Wesen aller Sittlichkeit ist die Forderung, daß der Mensch „Gott liebe von ganzem Herzen u. von ganzer Seele u. von allem Vermögen" [Deut. 6, 5; 10, 12; 13, 3] er soll das göttliche Gebot „zu Herzen nehmen" u. es „halten von ganzem Herzen u. von ganzer Seele" [Deut. 5, 29; 6, 6; 11, 13. 18 ff; 26, 16; 30, 2; Jos. 22, 5]; Gott will nicht bloß die äußerlichen Werke, er will unser Herz [1 Chron. 22 (23), 19; Spr. 23, 26]; der Fromme erfüllt nicht bloß das Gesetz, sondern er „hat Lust zum Gesetze des Herrn" [Ps. 1, 2; 112, 1; 119, 24. 35. 70; Hiob 22, 22. 26; Deut. 28, 47]; u. aller Gehorsam ist nichts als freudiger Liebesdank für Gottes Gnadenführungen [Ex. 20, 2 ff; Deut. 4 u. 5; 6, 20 ff; 8, 3 ff; 10, 19 ff; 11, 1; 15, 15; 16, 12; 29, 2 ff; Jos. 23, 3 ff; 24, 2 ff; 1 Sam. 12, 6 ff. 24; 1 Chron. 29 (30), 9 u. a.]; darum ist auch nicht bloß die sündliche That, sondern ganz ebenso auch die Lust zum Bösen sündlich u. verdamlich [Ex. 20, 17; Spr. 6, 25].

Die altestamentliche Sittlichkeit hat wesentlich einen vorbereitenden Charakter, weist auf eine höhere, erst zu erringende sittliche Wirklichkeit hin; daher trägt sie zum theil den Ausdruck des Symbolischen, durch äußerliche Zeichen dasjenige bekundend, dessen volle Verwirklichung erst in der Zeit der vollbrachten Erlösung möglich war, u. dadurch die sittliche Aufgabe der Heilsgeschichte, die sie jetzt noch nicht vollständig zu lösen vermochte, dem Volke beständig vor Augen stellend. Um das sittliche Bewußtsein von dem Gegensatze des göttlichen Willens gegen das nun zum natürlichen gewordene sündliche Wesen des wirklichen Menschen stets wach zu erhalten u. zu schärfen, wird der Gegensatz des Reinen u. Unreinen scharf durchgeführt, nicht bloß auf dem Gebiete des rein Geistigen u. Sittlichen, sondern auch auf dem das Sittliche nur sinnbildlich andeutenden Gebiete der Natur. Der Mensch soll in freiem Gehorsam unterscheiden u. wählen lernen zwischen Göttlichem u. Widergöttlichem, nicht nach seinen natürlichen Neigungen u. Empfindungen, nicht nach bloß verständiger Beobachtung u. Betrachtung der Dinge, sondern allein nach dem ins einzelne hinein genau bestimmenden positiven, göttlichen Gebot. Ihm, dem noch nicht wirklich erlöseten u. geheiligten, sondern noch in den Banden der natürlichen Sündhaftigkeit befangenen u. gehemten, erscheint das Gesetz u. soll erscheinen als ein äußerlich geoffenbartes, seinem natürlichen Wesen fremdes, für welches in seinem Innern nichts anklingt als die liebende Bereitwilligkeit zum unbedingten Gehorsam. Erziehende Gehorsamsübung ist der wesentliche Zweck vieler

positiven Gesetze, die darum dem wahrhaft freigewordenen u. erlösten als ein Joch erscheinen müssen, wärend sie dem erst nach Freiheit ringenden eine heilsame Zucht sind.

Die alttestamentl. Sittlichkeit stellt nicht bloß dem einzelnen Menschen eine sittliche Aufgabe, sie faßt von Anfang an auch die sittliche Gemeinschaft ins Auge. Sie erfaßt die sittliche Bedeutung der Familie höher als alle heidnische Sittenlehre; die Ehrfurcht vor den Eltern auf religiöse Grundlagen zurückführend, wahrt sie zugleich das sittliche Recht der Kinder den sündlichen Eltern gegenüber; u. wenn sie die Ehe noch nicht auf die Höhe christlicher Auffassung zu erheben vermag, weil nur der geistlich wahrhaft wiedergeborne ihre ganze Bedeutung zu würdigen u. zu erfüllen vermag [Mt. 5, 31. 32; 19, 8], so gibt sie ihr doch die wahrhaft religiöse u. sittliche Grundlage. Die Sklaverei verwandelt sie für die Volksgenossen in ein sehr mildes Dienstverhältnis, u. schützt die andern Völkern angehörigen durch äußerst menschliche Anordnungen vor willkürlicher u. harter Bedrückung. Die Unterschiede in der Menschheit sind nicht mehr natürliche, sondern geistlich-sittliche; selbst ausländische Sklaven nehmen an dem Gottesdienst u. den Segnungen des Volkes Gottes theil. Die sittliche Gestaltung der Gesellschaft zum Staate erfaßt das A. T. sofort in ihrer höchsten geistigen Bedeutung als Einheit von Kirche u. Staat, als Theokratie, in welcher alles sittliche Gesamtleben des Volkes auf religiöser Grundlage ruht, in welcher Jehovah allein König, u. die von ihm ausdrücklich berufenen u. erleuchteten Propheten die Organe seines Willens sind, denen das Volk in gläubig freudigem Gehorsam sich unterwirft. Aber auch hier wie bei der Ehe gibt Gott nur die unzweideutige Idee, läßt aber um der Herzen Härtigkeit willen eine andere, den sündlichen Zuständen des Volkes mehr entsprechende, rein menschliche Staatseinrichtung eines irdischen Königtums zu, die volle Durchführung jenes höheren Gedankens der Zukunft vorbehaltend. Aber auch dieses irdische Königtum soll ein Abbild des göttlichen Königtums u. die Könige die dem heiligen Willen Gottes treu dienenden sein, Könige „nach dem Herzen Gottes“; das A. T. kennt weder despotische noch demokratische Willkürherrschaft als sittlich zuläßig. Von allem diesen werden wie später noch reden.

Da die alttestamentliche Heilsgeschichte wesentlich eine Erziehung zu der geschichtlichen Vollbringung der Heilsthat darstellt, so liegt es auf der Hand, daß diese Erziehung selbst eine geschichtlich fortschreitende sein, daß also die alttestamentliche Sittenlehre selbst eine geschichtliche Entwickelung haben müsse. Dieser bisher noch sehr ungenügend behandelte Theil der biblischen Theologie läßt sich aber nicht in so kurzen Zügen abmachen, als es zu unserer geschichtlichen Einleitung nothwendig

ist; wir bemerken daher hier nur, 1) daß das wesentliche der sittlichen Auffassung, um welches es sich hier allein handelt, im Gegensatze zur heidnischen u. im Unterschiede von der christlichen, durch alle Schriften des A. T. dasselbe ist; 2) daß die prophetische Heilsgeschichte sich eng an die gesetzgebende anschließt, sintemal Moses selbst der größte der Propheten war. Die Propheten im engeren Sinne haben nicht eine wesentlich neue sittliche Offenbarung gegeben, legen vielmehr überall die Mosaische zu grunde, weisen einerseits auf sie mahnend u. die Untreue des Volkes gegen sie rügend hin, andererseits aber weisen sie immer bestimter auf das Ziel dieser sittlichen Entwickelung des Volkes Israel hin, auf die weltgeschichtliche Bestimmung desselben, u. suchen vor allem die in jeder strenger ausgestalteten Gesetzgebung liegende Gefahr der Werkheiligkeit u. Selbstgenügsamkeit, des sichverschließens des einzelnen sittlichen Subjectes in seine besondere Entwickelung u. die Gefahr der Veräußerlichung der Gesetzeswerke, wie sie später im Pharisäertum auftrat, abzuwehren; sie bringen auf die innerliche Reinheit, die der Gesinnung, u. bringen im Gegensatze zu der Sittlichkeit der einzelnen Person die höhere, allgemeine sittliche Aufgabe der Gesamtheit, des Volkes Gottes, zu immer klarerem Bewußtsein. Wie die frühere Sittenlehre mehr den Charakter der Gesetzes- u. Pflichtenlehre hat, so hat die prophetische mehr den Charakter der Güterlehre. — Die Sprüche Salomos geben im Unterschiede von den Mosaischen Gesetzen, die als unmittelbare Gottesoffenbarung auftreten, überwiegend Regeln der praktischen Lebensweisheit u. Lebensklugheit, geschöpft aus der reifen Lebenserfahrung eines trotz mancher Abirrungen doch in wahrer Gottesfurcht erstarkten u. bewärten frommen Herzens; sie wenden sich daher weniger an den gläubigen Gehorsam unter einen ausdrücklichen göttlichen Befehl,. als vielmehr an die einem frommen Gottesbewußtsein natürliche u. von selbst sich ergebende freie Zustimmung; sie wollen nicht den sittlich noch unmündigen Geist durch ein Gesetzesjoch erziehen, sondern den schon in Gott lebenden in seinem sittlichen Bewußtsein läutern, reifen u. kräftigen; sie sind nicht die streng fordernde Stimme eines Propheten, sondern das Zeugnis eines Predigers; es spricht nicht Jehovah unmittelbar, sondern der fromme Knecht Gottes zu den Frommen. Bei Moses ist überall von Gehorsam die Rede, bei Salomo fort u. fort von der Weisheit, die bei Moses kaum erwänt wird, weil die Zucht des Gesetzes eben erst vorausgehen mußte, ehe die freie Innerlichkeit der Weisheit wirklichwerden konnte. In diesem hervortreten des Gedankens der Weisheit zeigt sich der Fortschritt des sittlichen Bewußtseins aus dem mehr kindlichen Zustande der Unterwerfung unter ein gegenständliches Gesetz zu der reiferen Männlichkeit der freieren Selbstbestimmung auf Grund eigener sittlichen Erkentnis.

Die Weisheit ist da durchaus nicht bloße Weltklugheit, sondern „die Furcht des Herrn" ist der Weisheit Anfang u. Wesen [1, 7], u. volles, inniges Gottvertrauen ihre Kraft [3, 5; c. 16], Seelenruhe u. Gottes Wohlgefallen ihre Frucht [3, 12. 18. 22 ff.; 8, 17. 35; 15. 24; c. 28], u. darum ist sie für den einzelnen Menschen das höchste Gut [3, 13 ff.]. Diese Weisheit ist von der „großherzigen" (S. 78. 94) der Griechen weit entfernt, sie weiß vor allem von der Sünde des natürlichen Herzens, fordert Wachsamkeit auf das eigne Herz [4, 23], u. Demuth vor Gott u. Menschen [3, 34; 11, 2; 16, 18; 18, 12; 27, 2; 29, 23]. Ist in den Salomonischen Sprüchen eine offenbare Fortentwickelung der Mosaischen Gesetzlichkeit zur persönlichen Freiheit des frommen Weisen, so ist auch nicht zu verkennen, daß in ihrem Standpunkte im Unterschiede von dem Mosaischen auch die Gefahr liegt, das subjective Ermessen des einzelnen Menschen zu einer unberechtigten Höhe zu steigern, u. der wahren Herzensdemuth, entsprungen aus dem Bewußtsein des eigenen Gegensatzes gegen das Gesetz, hinderlich in den Weg zu treten. Es ist nicht außer acht zu lassen, daß das christliche Bewußtsein der Apostel viel weniger Veranlassung fand, sich auf die Weisheit der Menschen zu berufen; sie reden viel lieber von dem selbstverleugnenden, demütig liebenden Glauben. — Der Prediger Salomos, hinweisend auf die trostlose Erfahrung eines eine zeitlang in Weltgenuß sich versenkenden Herzens, zerstört gründlich die irdische Weltlust u. den Wahn, in dem Endlichen ein wahres Gut zu finden; „alles ist eitel", diese verneinende Erkentnis bereitet vor auf die Hinwendung zu dem wahren, dem höchsten Gut, welches nur leise angedeutet (12, 7. 13), nicht ausgeführt ist; die beim ersten Anblick weitgreifende, fast gänzlich auf Befriedigung verzichtende Skepsis hat eine sehr tiefe erziehende Weisheit zum Hintergrunde.

Darin, daß das Sittliche nicht aus dem natürlichen Gewissen des Menschen geschöpft wird, weil dieses nicht mehr der reine Ausdruck des ursprünglichen Gottesbewußtseins ist, daß vielmehr der geschichtlich geoffenbarte Gotteswille die ausschließliche Quelle des sittlichen Gebotes ist, liegt ein wesentlicher Grund, weshalb die hebräische Sittenlehre sich zu keiner Philosophie ausgebildet hat; schon der Gedanke einer solchen widerstreitet den Grundvoraussetzungen des alttestamentlichen Bewußtseins. Die Zeit war noch nicht da, wo das Gewissen u. die menschliche Erkentnis überhaupt freigeworden war, die Wahrheit auch aus sich selbst zu finden. Für jetzt galt es nur, gläubig zu gehorchen, nicht frei philosophisch zu schaffen.

§. 28.

Die alttestamentlichen Apokryphen,*) von dem Feuer des

*) Vergl. Stäudlin, Gesch. der Sittenl. Jesu I, 358; Cramer, Moral der

prophetischen Geistes verlassen, zum theil von fremdartigen, philosophischen Einflüssen berührt, beschäftigen sich überwiegend mit Moral. Das sittliche Gesetz, im alttestamentlichen Kanon ein wesentliches Glied der erziehenden göttlichen Gesamtoffenbarung, wird mehr losgelöst von dem weltgeschichtlichen Ziele der Theokratie für sich betrachtet, und vertrocknet dadurch zu einer bloß individuellen, nüchtern-verständigen Moral. — Im Talmud zeigt sich das entgeistete, in seine Atome zersetzte Gesetz in voller, unlebendiger Äußerlichkeit.

Die sittlichen Gedanken der Apokr. zeigen deutlich einiges zurücktreten des Bewußtseins der Heilsgeschichte, sowol ihrer Voraussetzung, des Sündenfalls u. seiner Wirkungen, als auch ihres Wesens im A. B., als auch des geschichtlichen Zieles derselben, der einstigen Erlösungsthat durch Christum. Mit dem verblassen dieses Gedankens geht naturgemäß hand in hand ein sichtliches hervortreten einer gewissen Werkheiligkeit in Weise heidnischer Moralisten, [vgl. Sir. 3, 16. 17 (14. 15.). 33 (30.); 29, 15-17 (12. 13); 17, 18 (22) ff.], ein einseitiges lobpreisen der Weisheit u. der Gerechtigkeit ohne Berührung der Frage, ob denn solche Weise u. Gerechte zu finden seien, vielfach ein stolzes sicheinhüllen in die eigene Weisheit u. Tugend mit grollendem u. verächtlichem Hinblick auf die unweise u. ungerechte Menge, ein gewisser kaltverständiger, selbstgefälliger Ton, besonders bei Sirach, ein mistrauisches, nur über andere, nicht über sich klagendes, fast engherziges zurückhalten von wahrer Liebesgemeinschaft [vgl. Sir. 11, 30, (29) ff.; 12; 13; 25, 10 (7); 30, 6; 33, 25; ff.], ein eifriges warnen vor der Bosheit u. Falschheit der andern, statt der Warnung vor der Bosheit u. Falschheit des eigenen Herzens; man vermißt oft die rechte Demuth des sich selbst recht kennenden Gewissens; u. die Erlangung individueller Glückseligkeit wird als Beweggrund für die Tugend oft allzueinseitig hervorgehoben, so daß die Sittenlehre bisweilen den Anstrich bloßer Nützlichkeitslehre erhält [vgl. Sir. 14, 14 ff.]. — Das Buch der Weisheit, alexandrinisch-platonische Einflüsse bekundend, — daher auch die vier griechischen Tugenden [8, 7] — hält sich von werkheiliger Ruhmredigkeit nicht fern [z. B. c. 7 u. 8], u. obgleich es die sündliche Entartung u. Schwäche aller Menschen anerkennt [c. 9.; 12, 10 ff.; 13, 1 ff.; 2, 24], bringt es sie doch mit fremdartigen Theorien in Verbindung [8, 19. 20; 9, 15; Präexistenz der Seele, u. dualistisches Verhältnis des Leibes als wesentlicher Hemmung der Seele]. Das Buch Sirach bekundet zwar neben hoher Frömmigkeit

---

Apokr. 1814; (auch in Keil u. Tzschirner's Analekten 1814; II, 1. 2.); nur als Stoffsamlung brauchbar; Räbiger, Ethica libr. apocr. 1838; Keerl, die Apokr. d. A. T. 1852, etwas einseitig; vergl. Hengstenberg, für Beibehaltung d. Apokr. —

eine reiche praktische Lebenserfahrung, u. ist, obgleich es dem Rationalismus das werthvollste Buch des A. T. ist, von rationalistischer Flachheit noch weit entfernt [vgl. 25, 32 (24); 40, 15. 16; 41, 8 (5) ff.; 8, 6 (5)], aber es zeigt allerdings andrerseits auch einen Mangel an Tiefe der Erkentnis der Sündhaftigkeit u. der Erlösungsbedürftigkeit [vgl. 15, 15-17; 32, 27 (griech. 35, 23); 37, 17 (13); 51, 18 (13) ff., u. d. obigen Stellen] setzt oft äußerliche, engherzige Klugheitsregeln eines mistrauischen Verstandes an die Stelle höherer sittlicher Ideen, [z. B. 8, 1 ff.; 42, 6. 7,] u. weist, im Unterschiede vom Buch der Weisheit, auf kein überirdisches Ziel der Sittlichkeit in einem jenseitigen Leben; es kann zwar dem geistlich wiedergeborenen viel sittliche Lebensweisheit u. kluge, nüchterne Vorsicht lehren, aber den natürlichen Menschen nicht zur Selbsterkentnis u. Demuth führen. Von christlicher Sittenlehre ist dieses Buch noch weit entfernt; das Wesen der Liebe ist ihm fremd. Das Buch Judith gibt erzählend eine höchst bedenkliche Moral [9, 2 ff.; vgl. Gen. 34; 49, 5-7].

Beginnt bei Sirach bereits der kräftig treibende Baum alttestamentlicher Sittenlehre zu vertrocknen, so zeigt uns der Talmud (2-6. Jahrh. n. Chr.) den abgestorbenen, morschen oder versteinerten Stamm. *) Vom Geiste des Glaubens u. der Hoffnung verlassen, erstarrte den ihrem Erlöser ungetreuen Juden auch die Liebe; u. menschliche Weisheit machte das durch den hoffenden Glauben leichter zu tragende Gesetz zu einem die sittl. Freiheit ungeistig knechtenden Joch. Der um der Erziehung willen nothwendige streng objective Charakter des alttestamentl. Gesetzes hatte seine lebendige Ergänzung in dem Hoffnungsglauben. Dieser wird im Talmud zu einem trügerischen u. zweifelhaften u. tritt fast ganz hinter die Gesetzeslehre zurück, u. das starre, ideenlose Gesetz, durch menschliche Aus- u. Einlegungskünste tausendfach vervielfältigt, nimt auch die kleinlichsten u. äußerlichsten Handlungen in streng regelnde Bevormundung. Der Mensch handelt garnicht mehr von innen heraus, denn der innere Lebensquell ist ihm versiegt, sondern nach dem in alle Adern des menschl. Lebens sich verästelnden äußeren Gesetze. — Der Talmud enthält neben dem meist dem A. T. entnommenen geistigeren Gehalt eine beispiellos kleinliche bis ins spielende u. alberne sinkende Casuistik, wie sie eben nur auf diesem Boden möglich war, den ausgebildeten Pharisäismus. Die Autorität der Schriftgelehrten tritt für den Juden an die Stelle des sittl. Gewissens; dem streng an dem Gesetze haltenden wird die Überfülle der Vorschriften zu einem die wahre Sittlichkeit er-

*) Mischnah übers. v. Rabe, 760 ff. 6 B. — Talmud Babli, babylon. T., v. Pinner, 1842. Schulchan Aruch, v. Löwe, 1836, 4 B.; Fassel, d. mosaisch-rabbin. Tugend- u. Pflichtenl, 2. Aufl. 1862.

drückenden Joch, dem schlaueren werden die vielfachen Widersprüche derselben zu unredlicher Erleichterung der Pflicht.

Anm. Der in die Geschichte des religiösen u. sittl. Geistes nicht als ein lebendiges, organisches Glied eingreifende, sondern sie tumultuarisch durchbrechende Islam, der als ein Versuch des Heidentums zu betrachten ist, sich unter äußerlich monotheistischer Gestalt gegen das Christentum aufrecht zu erhalten u. das ganze, ungebrochene Wesen des natürlichen Menschen gegen den Geist der geistlichen Wiedergeburt zu panzern, hat zwar auch eine besondere Sittenlehre erzeugt, die aber so wenig eigentümliche Gedankentiefe hat, daß wir dieselbe hier nur anzudeuten brauchen. *) Die Sittenlehre des Islam trägt den Charakter einer nur verständig u. roh aufgefaßten Gerechtigkeitslehre; Gewissenhaftigkeit im Bereiche der gesellschaftlichen Beziehungen, Treue in Überzeugung u. Wort u. die Beziehung alles Thuns auf Gott sind ihre Glanzseiten, aber es fehlt die Tiefe des Gemütes, die Erfassung des Sittlichen in der Liebe. Das höchste Gut ist die in sehr äußerlicher, stark sinnlicher Weise erfaßte Glückseligkeit des einzelnen. Die Macht der Sünde ist nicht erkannt; das Böse ist nur individuell, nicht geschichtliche Macht; darum bedarf es keiner Erlösung, nur eigener Werke auf Grund prophetischer Belehrung; Mohamed ist nur Lehrer, nicht Versöhner. Gott u. Mensch bleiben einander durchaus äußerlich u. von einander geschieden; Gott, ebenso individuell gefaßt wie der Mensch, tritt in keine wirkliche Gemeinschaft mit demselben; u. der sittliche Mensch handelt nicht aus solcher Gottesgemeinschaft heraus, sondern nur als Einzelwesen. Die ideelle Grundlage des Sittlichen ist der Glaube an Gott u. seinen Propheten; das sittl. Leben selbst, ganz überwiegend in die äußerlichen Werke gesetzt, ist nicht des empfangenen Heiles Frucht, sondern Mittel zur Erlangung desselben; die frommen Werke, vor allem Gebet, Fasten, Almosen, Wallfahrt nach Mekka, wirken unmittelbar das Heil. Der Mensch hat von Gott nichts zu empfangen als das Wort, u. für Gott nichts zu thun als gute Werke; von innerer Heiligung ist nicht die Rede; es handelt sich nur darum, die an sich gute Natur des Menschen in Werken sich bekunden zu lassen; kein innerer Kampf für das wahre Leben, kein Bußkampf gegen eine innerliche Sündhaftigkeit, statt wahrer Demuth stolze Werkgerechtigkeit. Den natürlichen Neigungen des Menschen wird darum wenig versagt, nur, aus nicht genügenden Gründen, der Genuß des Weins u. des Schweinefleisches, des Blutes u. des Erstickten u. die Glücksspiele. Der bloß individuelle Charakter der Sittlichkeit bekundet sich besonders in der niedri-

---

*) Imm. Berger, über d. Moral des Koran, in Stäudlins Beitr. zur Phil. V, 250 (1799), flach. — Weil, Mohammed, 1843. — Sprenger, Leben u. Lehre des Moh. 1862, Bd. 1 u. 2.

gen Erfassung der Ehe, in welcher ausdrücklich die Vielweiberei gestattet, das Weib auf sehr niedrige Stufe gestellt, u. die Ehescheidung in das ungehemte Belieben des Mannes gestellt ist; daher eine sehr oberflächliche Auffassung der Familie überhaupt; das sittliche Gemeinwesen wird durchweg in sehr roher Weise gefaßt. Jedenfalls ist diese Sittenlehre kein Fortschritt der Menschheit, sondern ein schuldvoller Rückschritt hinter das bereits errungene.

C. Die christliche Sittenlehre.

§. 29.

Im Christentum allein ist die Sittlichkeit und die Sittenlehre zu ihrer Vollendung befähigt, jene in der Person Christi selbst vollendet, diese in der Geistesarbeit der Kirche in fortschreitendem Ringen nach Vollendung begriffen. — Der subjective und der objective Grund der Sittlichkeit ist im Christentum in voller Gediegenheit gegeben. Einerseits ist das sittliche Subject zum vollen Bewußtsein von der Sünde, ihrer allgemeinen Macht, ihrer geschichtlichen Bedeutung und Wirksamkeit und ihrer Schuld gelangt, andrerseits ist es durch die Erlösung freigeworden von der Knechtschaft unter die Sünde und zur sittlichen Freiheit wieder hindurchgedrungen, hat die Möglichkeit wiedererlangt, die sittliche Aufgabe zu vollbringen. Der objective Grund des Sittlichen, Gott, ist einerseits dem Menschen nun erst vollkommen, persönlich und geschichtlich offenbargeworden, und sein Wille nicht bloß in lauterer Klarheit bekundet durch das Wort und durch die geschichtliche Erscheinung des Erlösers selbst, sondern auch kraft des den Erlösten mitgetheilten heiligen Gottesgeistes in ihre Herzen geschrieben; andrerseits ist dieser Gott nicht mehr im gespannten Gegensatze gegen den durch die Sünde ihm entfremdeten Menschen, sondern ist in Christo versöhnt mit ihm und als der gnädig liebende Vater ihm gegenwärtig und mit ihm in steter, heiligender und stärkender Lebensgemeinschaft.

Das Ziel der Sittlichkeit ist ein anderes geworden, und aus der Hoffnung zur stetig steigenden Wirklichkeit geworden. Die Gotteskindschaft ist nicht erst an das ferne Ende der sittlichen Laufbahn gestellt, sondern ist von Anfang an schon da; der Christ strebt nicht bloß in sittlichem Ringen nach ihr hin, sondern lebt und handelt in ihr und aus ihr heraus; er kann gar nicht sittlich leben und handeln, wenn er nicht Gottes Kind schon ist; er hat sein Ziel von Anfang an schon als selige Wirklichkeit, und sein ferneres Ziel ist für ihn selbst die Treue in dieser Gotteskindschaft, die Vertiefung in dieselbe, die Befestigung

und Klärung derselben durch immer größere Überwindung des an dem Christen noch haftenden sündlichen Wesens, des Wesens des „Fleisches“, welches da gelüstet wider den Geist; für die Menschheit aber verwirklichet sich das sittliche Ziel von Anfang an in immer steigender Fülle, indem alle Schranken der Völkerscheidungen fallen, und das Wort des Lebens in den Gottesfürchtigen aus allerlei Volk Gestalt gewinnt als das zur vollen geschichtlichen Wirklichkeit werdende Reich Gottes in der einen allgemeinen christlichen Kirche.

Das Wesen der Sittlichkeit ist aus dem Gehorsam eines treuen Knechtes in die liebende, hingebende Freiheit der Kinder Gottes übergegangen. Der Mensch hat das Gebot nicht mehr als ein bloß äußerliches, rein gegenständliches, seinem subjectiven Wesen fremdes, sondern als ein innerliches, in ihm selbst wohnendes, zu seinem persönlichen Eigentum gewordenes, also auch nicht mehr wie ein Joch, eine Last, sondern wie eine lebendige, mit der Persönlichkeit einsgewordene innere Kraft. Der Mensch lebt und handelt nicht mehr als bloßes Einzelsubject, sondern in der vollen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und in ihm mit Gott, kraft der Glaubensliebe einerseits und der Geistesgabe andrerseits; — ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Die sittliche Idee ist nicht ein bloßes geoffenbartes Wort, sondern der menschgewordene Gottessohn, der persönliche Erlöser selbst, nicht bloß in seiner in alle Wahrheit führenden Lehre, nicht bloß in seinem in alle Wahrheit führenden Geiste, sondern in seiner Person selbst, sowol als das geschichtliche reine Vorbild alles Heiligen, als auch als der, der bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende. — Die Liebe zu dem in der Erlösung als die höchste Liebe bekundeten Gott ist des sittlichen Lebens Beweggrund, Wesen und Kraft; es ist ein Leben der heiligen Gemeinschaft in jeder Beziehung, ein Leben in und mit Gott, ein Leben mit den Kindern Gottes und in der Gemeinschaft der Erlösten. — Die Sittlichkeit der Hoffnung ist übergegangen in eine Sittlichkeit des freudigen Siegesbewußtseins, ist mehr eine Bekundung des schon errungenen, aus Gnaden erlangten höchsten Gutes, als ein bloß sehnsüchtiges Streben darnach. Das ideale Ziel der Sittlichkeit ist kein irgendwie zweifelhaftes, sondern ein schlechthin sichergestelltes. Ist das Grundgefühl des heidnischen Tugendweisen das des stolzen Selbstbewußtseins eigenen Verdienstes, so ist das Grundgefühl des Christen das Gefühl der für die Gnade dankbaren, liebenden Demuth; ist die Grundtugend der Griechen

die selbsterrungene Weisheit, so ist die Grundtugend christlicher Sittlichkeit der kindliche **Glaube** an Gottes liebende Offenbarung in Wort und geschichtlicher That.

Es bedarf hier keiner weiteren Ausführung u. Begründung; es handelt sich nur um den Grundcharakter der christlichen Sittenlehre im Gegensatze zur heidnischen. So viel leuchtet aus dem angegebenen ein, daß in diesen Auffassungen die Sittlichkeit eine völlig andere Gestalt gewinnen muß als im Heidentum, u. auch eine vielfach andere als im A. T. Keine heidnische Sittenlehre will ein die Menschheit umfassendes Reich Gottes gestalten; die Freiheit der Willens wird entweder geleugnet oder auf wenige bevorzugte beschränkt, u. bei diesen als unberührt von der geschichtlichen Macht der Sünde; unbekant ist dem Heidentum die persönliche Liebe zu Gott als sittlicher Beweggrund u. die persönliche Liebe Gottes zu allen Menschen als deren Voraussetzung. Das Christentum macht ebenso Ernst mit der Wirklichkeit, Macht u. Schuld der Sünde, wie mit deren wirklicher u. geschichtlicher Überwindung durch Christum. Der nicht von Natur freie, sondern durch eine geschichtliche Erlösungsthat u. deren persönliche Aneignung freigewordene Mensch ist das wahre, zu aller wahren Sittlichkeit befähigte Subject, u. ihre Verwirklichung hängt also nicht mehr von einer bloßen Naturbedingtheit ab, sondern allein von der freien Selbstentscheidung des Menschen für oder gegen seine Erlösung. Was bei den griech. Philosophen für die zur wahren Sittlichkeit befähigten vorausgesetzt wird, wahre Willensfreiheit, u. eigenes, aus dem Innern des Geistes geschöpftes, sittliches Bewußtsein, das hat erst im Christentume seine Wahrheit gewonnen, indem die falsche Sicherheit einer bloß natürlichen Freiheit u. Kraft überwunden ist. Beide werden nicht durch Selbsttäuschung, sondern durch eine wirkliche, sittliche Erlösungsthat des allein Heiligen für alle, die es wollen, errungen.

Daß das höchste Gut nicht ein ausschließlich durch sittliches Thun zu erringendes, sondern in seiner Grundlage ein dem willigen in Gnaden geschenktes sei, welches die rechte Sittlichkeit erst zu seiner Offenbarung u. subjectiven Vollendung hat, u. diese Sittlichkeit wesentlich als Treue, als bewahren u. verwerthen des erlangten Heilsbesitzes gestaltet, das ist ein dem ganzen Heidentume völlig fremder Gedanke, u. auch im A. T. nur in die verheißene Zukunft gestellt; u. darauf, wie auf dem Bewußtsein der eigenen Schuld u. der göttl. Gnade ruht die die christl. Sittlichkeit so scharf kennzeichnende **Demuth**, als die eines begnadigten Sünders. Es gibt kaum einen schärferen ethischen Gegensatz als die hochgeltende Tugend der Großherzigkeit bei Aristoteles (§. 21), welcher

der Stolz des Pharisäers in Christi Gleichnis entspricht, u. der christl. Demuth jenes Zöllners, der kein anderes Gebet kennt als dies: Gott sei mir Sünder gnädig." Jene Großherzigkeit erscheint dem Christen als selbstverblendeter Hochmuth, diese Demuth dem Griechen als niedrige Gesinnug.

Die heidnische Sittlichkeit ist immer nur eine rein individuelle, oder wo sie auf ein sittliches Gemeinwesen sich bezieht, eine bloß bürgerliche, welche auf dem Gehorsam gegen rein menschliche u. nur für ein bestimmtes Volk geltende Gesetze ruht, oder wo, wie in China, der Staat selbst als von göttlichem Ursprung u. Wesen gilt, da wird die individuelle Sittlichkeit im wesentlichen zu einem rein mechanischen sicheinfügen in eine stetig fortkreisende ungeistige Ordnung; die christliche Sittlichkeit dagegen ist nie eine bloß individuelle, sondern schlechthin immer ein Ausdruck sittlicher Gemeinschaft, einerseits mit dem persönlichen Christus u. Gott, andrerseits mit der christl. Gemeinde; ihr Grundwesen also ist die Liebe im vollsten Sinne des Wortes, u. ist doch auch nie eine bloß bürgerliche, sondern gehört einem rein sittlichen, auf keinerlei Naturschranken oder auf Unfreiheit ruhenden Gemeinwesen, dem der Kirche als des geschichtlichen Reiches Gottes an. — Im Gegensatze zu dem der Welt zugewandten Heidentum machen die Christen die stetige Richtung des Gemütes auf Gott zur Grundlage u. zum Mittelpunkte alles sittl. Lebens, u. besonders im Gebet, welches, durch die Gemeinsamkeit der Andacht gesteigert, die Hauptsache des ganzen religiösen Lebens wird u. die unmittelbare persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott bedingt u. erhält, gestaltet sich das ganze sittl. Leben zu einem Ausdruck des seiner Versöhnung mit Gott gewissen religiösen Bewußtseins. Der Christ steht in seinem sittl. Leben nicht allein, ist auch nicht bloß ein Glied einer sittl. Gesellschaft, sondern er steht in stetiger lebendiger, persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott u. schöpft aus ihr immer neue sittl. Kraft. Und eben weil die christl. Sittlichkeit nicht eine bloß individuelle ist, sondern aus der heiligsten Gemeinschaft heraus erwächst, ist sie eine wahrhaft freie; das Gesetz steht dem Menschen nicht mehr bloß gegenüber, also daß der Mensch sich zu ihm in einem Knechtesverhältnis befände, sondern es ist ein vollkommen innerliches, eignes u. fort u. fort aus dem geheiligten Geiste des geistig wiedergeborenen sich neu erzeugendes geworden, im Gegensatze zu der Selbstgenugsamkeit des heidnischen Geistes, welcher in dem natürlichen Menschen die reine Quelle des sittl. Bewußtseins findet.

Das Gebet, in welchem der Mensch in die Gottesgemeinschaft tritt, ist aber, wie auch das Beispiel der alten Kirche zeigt, wesentlich Fürbitte, weist auf die sittl. Gemeinschaft. Die Herausbildung der Sittlichkeit zu einem Gesamtleben der sittl. Gemeinde, zu einer Gemeinsittlichkeit, ist eine wesentlich neue Erscheinung. Das Heidentum kannte wohl die un-

bestimte, als bloß unpersönliche, abstracte Macht geltende Volkssitte u. die zwar sehr bestimte, aber unfrei wirkende Macht des bürgerl. Gesetzes u. der Regierenden, aber nicht die freie, sittl. Macht der wahrhaften sittl. Gemeinde. Die christl. Gemeinde selbst ist die ihrer Aufgabe sich wohl bewußte Trägerin, Pflegerin u. Bewahrerin der Sittlichkeit der einzelnen; sie hat die Pflicht der sittl. Bewachung, Förderung u. Leitung aller ihrer Glieder, u. darum der sittl. Zucht, u. mit dieser auch die Macht der sittl. Züchtigung gegen die ungetreuen, wesentlich bestehend in der Zurückziehung der Gemeinschaft mit denselben, in ihrer Ausschließung von dem kein widersittliches vertragenden sittl. Ganzen. Das Gemeinwesen ist ein so rein sittliches u. eng geschlossenes, daß die Untreue des einzelnen das sittl. Ganze durchzittert u. von der Gemeinde kraft ihrer alle einzelnen innig umfassenden Liebe empfunden, bekämpft, zurückgewiesen wird. Die Gesamtheit tritt für die Sittlichkeit des einzelnen ein, u. der einzelne für die der Gesamtheit; das sittl. Leben des geistigen Organismus ist zu seiner Wahrheit gelangt. Der Gedanke der Kirchenzucht, welcher die Sittlichkeit über das Gebiet der bloßen Einzelheit erhebt, ohne dem Gesamtwesen die Macht des äußeren Zwanges, wie die des Staates, zu geben, vielmehr dasselbe als rein sittliche Macht erhält u. wirken läßt, ist ein wesentlich christlicher, u. ist nur da möglich, wo es mit der sittl. Idee u. ihrer Verwirklichung in dem Gemeinwesen wahrhaft ernst wird.

In dem freiwerden des menschl. Geistes durch die Erlösung, in dem hereinnehmen der sittl. Idee in das Innere des menschl. Bewußtseins liegt nun auch die Möglichkeit u. die Anregung einer wissenschaftlichen Gestaltung des sittl. Bewußtseins. Das Heidentum entfaltete eine ethische Wissenschaft nur auf Grund einer vermeintlichen Freiheit u. Selbständigkeit des natürlichen Menschengeistes, die alttestamentliche Religion entfaltete keine, weil ihr das göttliche Gebot noch ein schlechthin jenseitiges, nur positiv gegebenes war, zu welchem der Mensch sich nur gehorchend verhalten konnte. Das Christentum aber erringt für den menschl. Geist wieder die rechte Freiheit, macht das bloß jenseitige auch zu einem vollkommen diesseitigen, in dem Herzen des wiedergeborenen als dessen Eigentum wirklichen u. lebenden, als das die natürliche Vernunft verklärende u. darin wahrhaft vernünftige; u. darum ist hier die Möglichkeit gegeben, diesen reinen, sittl. Inhalt des gottgeheiligten Gewissens zu freier Selbsterzeugung, zu wissenschaftlicher Entwickelung zu gestalten. Die christl. Sittenlehre hat sich als Wissenschaft naturgemäß aber erst dann entwickelt, als ihre Voraussetzungen, die Glaubensfragen in Beziehung auf Gott, auf Christum, auf den Menschen, zu einiger Reife des kirchlichen Lehrbewußtseins gelangt waren, u. erscheint daher langezeit überwiegend nur in engster Verschlingung mit der Glaubenslehre u. in der volkstümlichen kirchlichen Be-

lehrung als Regeln u. Mahnungen, zum theil auch in kirchlich festbestimten, unter die kirchliche Zucht gestellten Lebensvorschriften. Die Forderung, die alte Kirche hätte mit Beiseitelassung der dogmatischen Fragen sich zunächst u. überwiegend oder gar ausschließlich auf die Ausbildung der Moral als des eigentlichen Kerns des Christentums werfen sollen, ist sehr verkehrt. Gibt man einmal zu, daß die christl. Weltanschauung überhaupt, in Beziehung auf Gott, auf das Geschaffene, u. auf das Wesen des Menschen insbesondere, eine der heidnischen vollkommen entgegengesetzte ist, u. gibt man zu, daß die Sittlichkeit nicht eine bewußtlose, bloß instinctartige sein könne, sondern auf dem vernünftigen Bewußtsein ruhen müsse, so ergibt sich von selbst, daß erst das Bewußtsein über die Wirklichkeit des Daseins wissenschaftlich gestaltet sein müsse, ehe sich das Bewußtsein von dem, was auf Grund dieser Wirklichkeit sittlich gethan werden soll, weiter ausbilden kann. Das religiöse Bewußtsein von dem Sittlichen war freilich in der ersten Christenheit schon in hoher Vollkommenheit mit gegeben, aber die wissenschaftliche Gestaltung desselben konnte nur sehr allmälich u. nach der des dogmatischen sich entfalten. *)

Die drei natürlichen Hauptzeitalter der Kirchengeschichte machen auch die der Geschichte der christlichen Sittenlehre aus.

I. Die alte Kirche bis zum siebenten Jahrhundert.

§. 30.

Die nie von der Frömmigkeit getrennte, immer auf den liebenden Glauben an den Erlöser gegründete, von der kirchlichen Gemeinschaft getragene, gepflegte und bewachte Sittlichkeit erscheint nach innen wesentlich als Liebe zu Gott und Christo und zu den seinen als Brüdern, nach außen als eine strenge Abwehr heidnischer Sitten, die infolge der Verfolgungen ebenso wie der tiefen Entartung der außerchristlichen Welt in eine oft ängstlich scheue Abschließung von derselben übergeht; und als mit dem Siege des Christentums über das Heidentum seit Constantin die Verweltlichung in die Kirche selbst eindrang, wurde als natürliches Gegengewicht gegen dieselbe bei den besonders fromm gestimten Christen die Weltentsagung selbst auf die sinnlich-weltliche Seite des christlichen Lebens ausgedehnt und in dem

*) Für die Gesch. der christl. Sittenlehre ist zu §. 5 nachzutragen die so eben erscheinende aus seinen Vorlesungen herausgegebene Gesch. der christl. Sittenl. v. Aug. Neander 1864, auch auf die griechische Ethik eingehend, hierin auf etwas veraltetem Standpunkte; etwas ungleichmäßig, u. die geschichtliche Entwickelung durch eine nicht glückliche Gliederung zerstückelnd, mehr einzelnes, als eine zusammenhängende Darstellung gebend.

Einsiedlerleben bis ins krankhafte gesteigert, und durch die auf diesem Gegensatze innerhalb der Kirche selbst allmälich erwachsene Unterscheidung von sittlichen Geboten und von evangelischen Rathschlägen, welche letztere eine höhere Stufe der Heiligkeit erwerben sollen, wurde das sittliche Bewußtsein wesentlich getrübt.

Die sittl. Anschauungen der alten Kirche unterscheiden sich sofort von den späteren jüdischen durch Vertiefung in das fromme Gemüt als der lebendigen Quelle einer wahren u. freien Sittlichkeit, von der heidnischen durch Reinheit u. Strenge der Grundsätze; u. der nothwendige Gegenkampf gegen die entsittlichte heidnische Welt schärfte naturgemäß diese Strenge zu einem Grade, wie sie ohne ihn nicht mehr erforderlich scheint. Der wesentliche Unterschied des christlichen Sittengesetzes von dem alttestamentlichen wird durchweg, schon seit Barnabas (ep. c. 19) anerkannt. Die Strenge zeigt sich besonders in Beziehung auf alle sinnliche Lust u. alle weltlichen Vergnügungen, auf die Ehe, auf den irdischen Besitz u. die irdische Macht u. auf alles, was mit dem Heidentume zusammenhängt. Der heidnischen Üppigkeit gegenüber waren die alten Christen um so ängstlicher besorgt vor aller Herschaft sinnlicher Begierden, — Fasten galt hoch, obgleich nicht als gebotene Pflicht, — vor dem entsittlichenden u. die Religion selbst gefärdenden Einflusse heidnischer Schauspiele u. anderer Lustbarkeiten; u. die Schwere des Leidens unter dem Hasse der Welt ließ von selbst die weltliche Lust als dem christlichen Gemüt fernliegend erscheinen. Von Übernahme obrigkeitlicher Ämter im heidnischen Staate hielten sich die Christen in richtiger Beurteilung der Unzuträglichkeit fern. Die Keuschheit, auch die der Gedanken, wurde aufs strengste gefordert; die Ehe wurde heiliger gehalten als je vorher, und dem sinnlichen Elemente derselben wurden strenge Schranken gestellt; u. angesichts der Trübsal der Zeit u. bei der in den ersten zwei Jahrh. ziemlich allgemeinen Erwartung der nahen Wiederkunft Christi neigten sich sehr viele zu einer Bevorzugung der Ehelosigkeit, ohne sie aber als ein besonderes Verdienst zu betrachten; die zweite Ehe jedoch galt meist als Untreue gegen den ersten Gatten. Reichtum galt meist als bedenklich; u. zinsnehmen nach alttestamentlicher Vorschrift als unerlaubt, Wohlthätigkeit u. brüderliche Mittheilung in weitgreifender Weise als eine der wesentlichsten Tugenden; Wahrhaftigkeit, besonders im bekennen des Glaubens auch bei Todesdrohung, war heilige Pflicht, u. ihre treue Befolgung war der Christen schönstes Zeugnis für die Heiden. Der Eid galt meist für unerlaubt. Innige Liebe der Christen unter einander u. edle Feindesliebe wurden der Christen Ehre. Das sittliche, die lebendige Bruderliebe bekundende Gemeindeleben wurde selbst

den leidenschaftlichen Feinden des Christentums ein Gegenstand der Bewunderung. Die Sklaverei wurde durch die Umwandlung in ein brüderlich liebevolles Dienstverhältnis dem Wesen nach sofort überwunden, u. als Staat u. Recht christlich wurden, auch rechtlich sehr gemildert.

Trotz der Strenge der sittlichen Auffassung der Christen unterscheidet sie sich doch wesentlich von der stoischen durch den Grundcharakter des freudigen Glaubens u. der Liebe; sie hat nichts starres, todtes, düsteres, sondern ist durchaus thatkräftiges, frisches, aufopferungsfreudiges Leben im Genuß des inneren Friedens u. des Gefühls der Seligkeit. Dies änderte sich erst dann, als die christl. Kirche selbst nicht mehr der reine, sittl. Gegensatz zur unchristl. Welt blieb, sondern, zur Staatskirche geworden, selbst weltliche u. insofern auch heidnische Elemente in sich aufnahm. Es war da ein an sich sehr richtiges Bewußtsein, welches die frömmeren mit Abneigung vor dem Leben u. Treiben der großen Menge der Christen erfüllte u. sie zur Absonderung hinzog. Der Irrtum war nur der, daß sie statt der Absonderung der Unfrommen aus der Kirche die Absonderung der Frommen aus der Gemeinschaft erwählten, u. dadurch die erstere immer schwerer machten, daß sie, statt das natürliche an sich selbst wie in dem Gemeindeleben sittlich zu verklären, das geistliche verächtlich von dem natürlichen zurückzogen.

Die erste theoretisch wie praktisch, selbst in der Kleidung, der in der heidnischen Welt geltenden Unterscheidung der Philosophen von der unphilosophischen Menge nachgebildete Sonderstellung der Asketen, die durch weitgehende Weltentsagung eine besonders hohe sittliche Vollkommenheit zu erreichen glaubten, u. darum auch die Unterscheidung einer allgemeinchristlichen u. einer höheren, mehr freiwilligen, asketischen Sittlichkeit, findet sich in den von heidnischer Philosophie reichlich getränkten alexandrinischen Kreisen im dritten Jahrh., in noch schwachen Spuren bei Clemens Alex., *) bestimter u. bereits sehr abirrend bei Origenes. **) Der Sieg des Christentums über den heidnischen Staat im vierten Jahrh. u. das hereinströmen der Vornehmen u. der Massen in die Kirche bewirkte einerseits eine immer größere Erschlaffung der kirchl. Zucht u. des sittl. Bewußtseins in der großen Menge, andrerseits im natürlichen Gegensatze dazu eine immer greller hervortretende Höherstellung des Mönchslebens, in welchem das christl. Gewissen der Menge gewissermaßen eine sühnende Ausgleichung ihres eigenen weltlicher gewordenen Lebens fand. Die sittl. Anforderungen an das gewönliche Leben wurden geringer, um so strenger die an das Asketenleben, in welchem man jetzt die christl. Sittlichkeit in ihrer höchsten

---

*) Strom., p. 775. 825 (Potter). — **) Comm. in Ep. ad Rom., p. 507 (de la Rue).

Vollkommenheit zu finden glaubte. Die Unterscheidung der bloßen sittlichen Pflicht, als des geringeren, u. der sittl. Vollkommenheit wurde dem allgemeinen christl. Bewußtsein immer geläufiger. Die beiden wahren Elemente christlicher Sittlichkeit, Abwendung von der sündlichen Welt u. thatkräftiges Leben u. Wirken in derselben, traten in zwei verschiedene Kreise auseinander, die für die Gesamtsumme des sittl. Verdienstes einander zur Ergänzung dienten; das überschüssige Verdienst der Heiligen kam den verdienstarmen Weltleuten zu gut. In der Sittlichkeit fand eine Theilung der Arbeit statt, u. infolge dessen entwickelte sich später ein so künstlich organisirtes Industrie- u. Handelssystem auf dem Gebiete moralischer Verdienste, daß es erst der kühn eingreifenden That der Reformation gelang, die Grundlagen evangelischer Sittlichkeit wieder herzustellen. Der gegenwärtigen Periode gehören aber nur die schwächeren Anfänge dieser Entartung an.

Die Entwickelung des Mönchtums machte die christliche Sittlichkeit zu einer in sich zwiespältigen, indem es eine wesentlich andere für die Asketen, eine andere für die übrige Christenheit aufstellte, letztere begründet auf das göttliche Gebot, jene auf vermeintliche Rathschläge Gottes; so Lact., Ambr., Chrysost., Hieron., Augustin. Dadurch wurde die allgemeine christl. Sittlichkeit zu einer mindestfordernden herabgesetzt; das wahrhaft Gute von dem göttlichen Gebot unterschieden, u. jenes nicht mehr als gebietender Gotteswille, sondern nur noch als ein göttlicher Wunsch aufgefaßt, dessen Erfüllung ein besonderes, außergewönliches Verdienst des Menschen begründe, dessen Nichterfüllung aber kein göttliches Misfallen erwecke. Mit der allgemeineren Geltung dieser Auffassung war das Ende der rein evangelischen Sittenlehre gegeben u. der Beginn der Entartung der Kirche auch in sittlicher Beziehung. Der bei weitem größte Theil auch der dogmatischen u. kirchlichen Abirrungen der römischen u. griechischen Kirche ist aus diesem Gedanken einer besonderen Mönchsheiligkeit hervorgegangen.

§. 31.

Die Sittenlehre selbst erscheint noch nicht in wissenschaftlicher Gestalt und abgesondert von der Darstellung des Glaubensinhaltes, und mehr in den volkstümlichen, erbauenden Schriften als in den wissenschaftlichen, am meisten wissenschaftlich noch in den Vertheidigungsschriften gegen die Heiden. Die erste zusammenhängende und ziemlich umfassende Darstellung der Sittenlehre bei Ambrosius, nach Ciceros Vorbilde, ist wissenschaftlich von geringem Werth, wärend die an Geist, Scharfblick und Sinnigkeit glänzend hervorragenden sittlichen Gedanken Augustins, für die mittelalterliche Sittenlehre neben Ari-

stoteles die Grundlage bildend, von der älteren kirchlichen Auffassung in kühn vorschreitender Eigentümlichkeit bisweilen abweichen und auch durch die Überschätzung der mönchischen Askese die rein evangelische Sittenlehre trüben. Nach Augustins Zeit beschränkt sich die Moral meist auf bloße Samlung des früher gesagten und auf volkstümliche Belehrung. Des falschen Dionysius Areopagites mystische Gedanken wurden erst im Mittelalter von Einfluß. *)

Das strenge sittliche Leben der alten Christen gab durch seine reichen innerlichen Erfahrungen zwar einen wichtigen Stoff für die Sittenlehre, aber diese selbst beschränkte sich zunächst auf Hinstellung von Lebensregeln, welche, auf dem Grundgedanken des Glaubens u. der Liebe ruhend, durch die Aussagen der heil. Schrift u. der apostol. Überlieferung, durch das Vorbild Christi u. der Frommen der heiligen Geschichte u. durch die geistliche Erfahrung, später auch durch das Vorbild u. das Ansehen der Märtyrer u. durch die Bestimmungen, canones, der Synoden gestützt, aber noch nicht zu einem wissenschaftlichen Ganzen gestaltet wurden. Von der heidnischen Moralphilosophie hielten sich die Kirchenväter der Sache nach ziemlich fern, obgleich sie aus der Platonischen, stoischen u. der späteren eklektischen Popularphilosophie manche Formen u. Gedanken mit herübernahmen. In Schwierigkeiten verwickelten sich die älteren Kirchenlehrer, auch Irenaeus, dadurch, daß sie, zunächst an die alttestamentl. Schriften gewiesen, das sittl. Leben der Patriarchen oft allzusehr als Vorbild faßten, obgleich sie durchweg den bloß vorbereitenden Zweck des alttestamentl. Gesetzes anerkannten.

Die apostol. Väter in ihren echten Schriften halten sich in schlichten evangelisch-ernsten Ermahnungen. **) — Sehr bald bildete sich ein Gegensatz von solchen, welche bei aller Treue im christl. Glauben doch die Blüten der heidnischen Bildung in den Dienst des Christentums nahmen, u. solche, welche es für die nächste Aufgabe der Kirche hielten, den ganzen Gegensatz des letzteren gegen das Heidentum herauszubilden, vor allem auch im sittlich-praktischen Leben alle noch vorhandenen Beziehungen zu der heidnischen Welt durchzuschneiden, u. die heilige Gemeinde als eine völlig neue Welt für sich hinzustellen. Beide Richtungen, jene mehr bei den griechischen, diese mehr bei den lateinischen Christen geltend, wa-

*) Die ethischen Auffassungen der Ebioniten u. Gnostiker bieten zwar viele interessante Seiten dar, greifen aber zu wenig in die Ausbildung der kirchlichen Sittenlehre ein u. sind ohne genaueres Eingehen auf die Gesamtlehre derselben zu wenig verständlich, als daß wir bei unserer kurzen Übersicht sie mit hereinziehen könnten; vgl. Neander a. a. O. S. 111-137. — **) Heyns, de patrum ap. doctrina morali, 1833; van Gilse, ebendasselbe 1833.

ren gleichsehr berechtigt, beide in gleicher Gefahr der Einseitigkeit; jene legten im Anschluß an die griech. Philosophie mehr den Grund zu einer wissenschaftlichen Gestaltung des sittl. Bewußtseins, diese bildeten mehr eine bis zur Schroffheit steigende strenge Gesetzlichkeit des praktischen Lebens aus; Origenes u. Tertullian stellen besonders diesen Gegensatz dar.

Der philosophisch gebildete Justin der Märtyrer hebt zur Verteidgung des Christentums besonders auch dessen hohe sittliche, von ihm selbst sehr ernst erfaßte Auffassungen u. Wirkungen u. dessen Unterschied von dem nur vorbereitenden alttestamentl. Gesetz hervor; die Freiheit des Willens als Voraussetzung des Sittlichen betont er sehr stark; er bekundet aber schon eine Bevorzugung der Ehelosigkeit als höherer Vollkommenheit, wol nicht ohne Mitwirkung der Platonischen Auffassung von dem materiellen Sein. — Genauer auf das Sittliche geht Clemens v. Alex. ein. In der „Ermahnung an die Heiden" (Logos protreptikos, cohortatio) weist er das verkehrte der heidn. Moral nach u. stellt ihr die christliche in einzelnen charakterisirenden Zügen als die höhere gegenüber; in dem Pädagogos, für die Anfänger im Christentum bestimmt, gibt er eine schon genauere, aber mehr volkstümliche Darstellung; in den Stromata aber erhebt er das christl. Glaubens- u. Sittlichkeitsbewußtsein zu höherer wissenschaftlicher, den Philosophen bekundender Auffassung. Der in aller wahren Philosophie der Heiden, höher aber im A. T., u. am höchsten u. reinsten im N. T. waltende göttliche Logos ist auch die reine Quelle des sittl. Bewußtseins; bei den Hebräern war das göttl. Gesetz wesentlich ein gegenständliches, im Christentume ist es kraft des Waltens des göttlichen Logos in die Herzen aller Gläubigen geschrieben. Höchstes Gesetz ist die Liebe zu Gott, u. auf deren Grunde die Liebe zum Nächsten, höchstes Ziel die Ähnlichkeit u. Lebensgemeinschaft mit Gott; Bedingung des Sittlichen ist die durch den Sündenfall zwar gehemte, aber nicht aufgehobene, u. im Christentume wiederhergestellte Freiheit des Willens; der Logos, Christus, ist Vorbild des Heils u. Führer zu ihm. Bei den sehr ins einzelne gehenden Erörterungen des sittl. Lebens zeigt sich Clemens ebenso ernst als besonnen; die Ehe hält er sehr hoch u. zieht die Ehelosigkeit nicht vor. Eine sichtliche Vorliebe für die erkennende Betrachtung des Göttlichen im Gegensatze zu der niedrigeren Stufe des bloßen Glaubens, sich anschließend an die bei den Griechen hervortretende Unterscheidung der Philosophen u. der gewönlichen Menschen, drängt das Interesse am thatkräftigen Wirken etwas zurück. — Über den Gebrauch irdischer Güter handelt er besonders in der Schrift: quis dives salvetur.

Origenes hat reiche, aber in seinen vielen Schriften zerstreute Gedanken über das Sittliche, bes. in seinen Homilien u. Commentaren, u. in der Schrift gegen Celsus. Seine Schriftauslegung ist dabei immer

geistvoll, aber oft willkürlich umdeutend u. allegorisirend, besonders bei dem A. T. Die Willensfreiheit betont er eben so stark wie Clemens, mit dem er auch sonst im wesentlichen zusammentrifft. Seine sittl. Auffassungen sind streng, aber nicht schroff; die sittl. Gesinnung allein gilt ihm als Werth der That; nur seine Überschätzung des Mönchslebens u. des Märtyrertums u. seine Lehre, daß der Mensch mehr gutes u. verdienstliches thun könne, als ihm geboten sei, trüben den sonst evangelischen Charakter seiner Moral. Seine auf dem dogmatischen Gebiet bekante Neigung zu unkirchlichen Meinungen tritt auf dem ethischen weniger hervor, u. auch seine Meinung von der Präexistenz der Seelen stört seine sittl. Gedanken nicht wesentlich.

In schneidendem Gegensatze gegen die freiere idealistische Richtung der Alexandriner u. in derbstem abendländischen Realismus stellt der in geistvollen Schroffheiten, in kühnen Übertreibungen von an sich wahren Gedanken sich gefallende Tertullian in zahlreichen, immer nur einzelne Punkte erörternden moralischen Schriften, (bes. de idololatria, de pudicitia, ad uxorem, de monogamia, de exhortatione castitatis, de spectaculis, de oratione u. a.), die christl. Sittenlehre in strengstem gesetzlichen Geiste, besonders nach ihrer verneinenden, alles weltliche abwehrenden asketischen Seite dar, aber bereits weit in mönchische Auffassung hinübergehend, für das Abendland von weitgreifendem Einfluß. Der in strengen Gesetzesformen sich bewegende Jurist verleugnet sich auch im Gebiete des Sittlichen nicht. Sein Übertritt zu montanistischen Auffassungen ändert seine früheren sittl. Auffassungen nicht wesentlich, da sie an sich denselben nicht fremdartig waren. — Wärend er einerseits das durch den Sündenfall bewirkte natürliche Verderben aller Menschen schärfer betont als die griechischen Kirchenlehrer, ohne jedoch die sittl. Freiheit dadurch aufzuheben, steigert er andrerseits, obgleich nicht ohne den Vorgang kirchlicher Sitte, die Forderung der Heiligkeit für die Christen bis dahin, daß er höchstens nur eine einmalige Buße nach der Taufe noch für zuläßig achtet, für nochmalige schwere Sünden aber, wie Abfall vom Glauben, Ehebruch, Hurerei, Mord, keine Vergebung mehr kennt;*) die hier bestimter als bisher auftretende Unterscheidung von erlaßlichen u. Todsünden erhielt später eine etwas andere Bedeutung. Die höchste Sünde ist der Abfall vom wahren Glauben, die Abgötterei;**) der Christ muß darum in Wort u. That alles meiden, was mit dem Heidentum zusammenhängt, darf z. B. sich auch nicht bekränzen, keinem Schauspiel beiwohnen u. dgl. Tertullian dringt dabei mit fast peinlicher Strenge auch auf Beobachtung aller äußerlichen Handlung u. Erscheinung, u. gibt z. B. lange u. genaue Abhandlungen

*) de poenit. c. 2. 6; de pudicitia c. 2. 19; cf. adv. Marc. 4, 9. — **) de idolol. c. 1 ff.

über die Kleidung u. den Schmuck der Frauen, die er in natürlicher u. ehrbarer Einfachheit haben will, — nicht ohne mancherlei theoretische Seltsamkeiten (de habitu muliebri; de cultu foeminarum; de velandis virginibus). Die Ehe betrachtet er zwar als eine göttliche Einsetzung, aber, in Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi, die Ehelosigkeit als das vollkommenere u. reinere, u. die zweite Ehe verbietet er als schwere Sünde unbedingt, selbst gegen den Ausspruch Pauli. Das Fasten fordert er nicht bloß als Büßung, sondern als schützendes u. zu höherer Vollkommenheit führendes Tugendmittel, welches die Seele vom Irdischen ab, zum Himmlischen hinwendet, u. sucht es in bestimte, strenge Regeln zu bringen (de jejunio). Obrigkeitliche Würden u. ihre Ehrenzeichen anzunehmen widerspricht an sich der christl. Demuth, wegen ihres Zusammenhangs mit dem heidnischen Kult der christl. Lauterkeit, wie wegen der richterlichen Gewalt zu Todesstrafen u. Martern der christlichen Milde; *) den Kriegsdienst muß der Christ unbedingt verweigern. **) Der Gedanke eines christlichen Staates liegt dem Tert. fern; er kennt nur den heidnischen. Das Märtyrerleiden als höchster Sieg christlicher Tugend darf in keiner Weise durch Flucht 2c. abgewandt werden; jede Flucht ist da unwürdige Feigheit (de fuga in persecutione; scorpiacum). Die unerschütterliche Geduld in allen Leiden überhaupt schildert u. entwickelt er vortrefflich (de patientia).

Cyprian, den Tertullian hoch verehrend, aber kirchlicher als er u. im sittlichen Urteil milder, bildete die asketische Seite der christl. Sittlichkeit in einseitiger Weise weiter aus; Enthaltung von Genuß, Standhaftigkeit im Leiden, Märtyrertum, Wohltätigkeit gegen Arme erscheinen ihm als höchste Tugenden, strengste Kirchlichkeit, gehorsame Unterwerfung unter die sichtbare Kirche u. ihre bischöflichen Leiter als Grundlage aller christl. Sittlichkeit, ketzerische Meinungen u. schismatische Absonderung als Grundlage alles sittl. Verderbens. Wärend bei Tert. die Sittlichkeit mehr als individuelle Erscheinung der religiösen Persönlichkeit auftritt, ist sie bei Cyprian mehr die Offenbarung des kirchlichen Gemeinlebens. Über die Ehe u. Ehelosigkeit urteilt er wie Tert. (De unitate ecclesiae; exhort. ad martyrium; de bono patientiae; de opere et eleemosynis; de zelo et livore; de oratione dominica; viele Briefe.)

Die besonders die morgenländische Kirche tief aufwühlenden dogmatischen Kämpfe des vierten Jahrh. zogen das geistige Interesse von der Sittenlehre etwas ab, so daß wir dort fast nur in den Homilien u. praktischen Schrifterklärungen volkstümliche, aber nicht wissenschaftliche Betrachtungen des Sittlichen finden. — Basilius der Große, noch überwiegend dem Sittlichen zugewandt, gibt außer den Homilien u.

*) de idol. c. 17. 18. 21. — **) de corona militis, c. 11; de idol. c. 19.

mehreren andern dahin gehörigen Schriften in seiner Ethica eine kurze, volkstümliche, wenig geordnete, aber von schlicht evangelischem Geiste getragene Zusammenstellung der neutestamentl. Sittenlehre, in 80 Regeln gefaßt, in rein biblischer Ausdrucksweise. Sonst bekundet er allerdings vielfach eine Überschätzung des Mönchtums u. der äußerlichen Werke überhaupt u. eine Unterschätzung der natürlichen Verderbnis des Menschen. — Sein Bruder Gregor v. Nyssa betonte gleichfalls die sittl. Freiheit auch bei dem sündlichen Menschen sehr stark u. wandte manche Gedanken griechischer Philosophie auf die christl. Sittenlehre an, fand übrigens auch das sittl. Ideal im Mönchsleben. — Noch höher wurde dasselbe erhoben von Gregor v. Nazianz, der auch bereits die Lehre von den evang. Rathschlägen im Unterschiede von den allgemeingiltigen sittl. Gesetzen sehr bestimt aufstellt,*) obgleich er sonst viele vortreffliche Gedanken über christl. Sittlichkeit ausspricht. — Der vielseitig gebildete Johannes Chrysostomus, ebenso tief an Gemüt wie reich an Gedanken u. Menschenkentnis, voll hohen sittlichen Ernstes u. sittlicher Liebe, gibt in seinen meisterhaften Homilien eine im wesentlichen reine, evangelische, tiefgreifende sittl. Auffassung in ergreifender, warmer u. klarer Darstellung wie kein anderer der Kirchenväter; u. selbst wo er bei der Schilderung des natürlichen Gewissens u. seiner Freiheit in Anlehnung an philosophische Vorbilder die günstigen Farben etwas stark aufträgt, u. wo er die Askese u. das Mönchsleben mit allzugroßer Vorliebe behandelt u. den äußerlichen Werken, bes. dem Fasten u. den Almosen, bei der Buße einen zu hohen Werth beilegt, bleibt der evang. Grundgedanke doch immer noch mächtig. Die Liebe zu Gott ist ihm Grund, Anfang u. Wesen aller Sittlichkeit. Sein etwas idealistischer Charakter verleitet ihn bisweilen zu unpraktischen Ansichten, z. B. zu dem mit seiner Liebe zum Mönchtum zusammenhängenden Wunsche nach Einführung der Gütergemeinschaft. **) — Ihm nachahmend, auch in seinen Schwächen, behandelte der auch philosophisch gebildete Abt Isidorus v. Pelusium in zahlreichen Briefen meist besondere Fragen der Sittenlehre, bisweilen in pelagianische Auffassungen streifend.

In dem mehr dem praktischen Leben zugewandten, von den Glaubensstreitigkeiten weniger erregten Abendlande zeigen sich im vierten Jahrh. schon umfassendere Bearbeitungen des sittlichen Inhalts des Christentums, aber im Unterschiede von den mehr idealistischen u. philosophischen griechischen Kirchenlehrern mehr in realistischer, gesetzlicher, juridischer Weise; u. es ist bezeichnend, daß grade die vorzüglichsten das Sittliche behan-

*) Orat. III, invect. in Jul. p. 94 squ. ed. Col. c., s. orat. IV c. 97 squ. ed. Bened. — **) Homil. in Act.; opp. ed. Montf. IX, 93.

delnden lateinischen Kirchenlehrer ursprünglich Rechtsgelehrte u. Rhetoriker waren. — Lactantius behandelt in seinen Institutiones divinae (III-VI) das Sittliche ziemlich ausführlich, richtet sich kritisch gegen die heidnische Moral u. verteidigt geistvoll die christliche. Das höchste Gut, als die Grundfrage der Ethik, findet er in der seligen Gottesgemeinschaft des unsterblichen Geistes, die nur durch die christliche Religion zu erringen, im Heidentume aber nicht einmal dem Begriffe nach erkant sei; das Christentum erst, nicht die heidnische Philosophie, gebe die Erkentnis des sittl. Zieles, des sittl. Weges, das sittl. Vorbild in Christo, die sittl. Kraft, u. in der reinen, uneigennützigen Liebe die wahre sittl. Triebfeder. Die unkirchliche, in Dualismus streifende Ansicht des Lactantius von einer gewissen, ursprünglich geordneten Nothwendigkeit des Bösen [II, 8. 9. 12; VI, 15; de ira dei, 55] hat seine sonstigen sittl. Gedanken wenig beirrt. — Eine äußerlich in schwächlicher u. ungeeigneter Nachahmung Ciceros sich bewegende wissenschaftliche Form, aber ohne wirklich wissenschaftliche Entwickelung, erhielt die Sittenlehre durch Ambrosius, dessen lange Zeit hochangesehenes Werk de officiis ministrorum an wissenschaftlichem Gehalt schwach, mehr rednerisch als gründlich, vielfach fremdartige Gedanken u. Formen unselbständig auf das Christliche überträgt, um den fühlbaren Mangel theologischer Bildung zu verdecken, aber durch Wärme eines lauteren Gemüts, durch Begeisterung für thatkräftige Frömmigkeit u. durch sinnige Gedanken anspricht. Ambrosius behandelt darin zwar zunächst die Pflichten der Geistlichen, außerdem aber auch ziemlich ausführlich die der Christen überhaupt; das Ganze hat aber wenig Ordnung u. Stetigkeit, gibt auch trotz mancher Weitschweifigkeit u. Wiederholung nur eine unvollständige Auswahl. Er führt viele biblische Beispiele an, besonders aus dem A. T.; in der exegetischen Begründung zeigt er sich schwach; was in der Schrift nicht durch Wort oder Beispiel ausdrücklich gelehrt ist, gilt ihm als sittlich unerlaubt, z. B. der Scherz. Die vier virtutes principales, — (d. Ausdruck v. cardinales findet sich zuerst in dem wol fälschlich dem Ambr. zugeschriebenen Werke de sacramentis,) — entnimt er von Plato, gibt ihnen aber eine viel höhere Bedeutung, u. sie zu größerer Einheit in der Gottseligkeit u. Liebe zusammenschließend, u. die Innerlichkeit des in Liebe sittlich handelnden Gemütes tiefer erfassend, bekundet er trotz des Mangels wissenschaftlicher Durchführung den hohen Vorrang christlicher Sittenlehre vor der heidnischen. Das höchste Gut setzt er in die die Erkentnis Gottes einschließende Seligkeit u. in die sittliche Vollkommenheit, die untrennbar mit einander verbunden sind. Die Bevorzugung des Cölibats theilt er mit den Zeitgenossen, geht aber in begeisterten Lobreden über die meisten hinaus. Die Pflicht der Wohlthätigkeit dehnt er so weit aus, daß er, wie Chrysostomus, in das Gebiet freiwilli-

ger Gütergemeinschaft übertritt (I, 28), u. die Nothwehr auch bei einem Mordanfall hält er für unzulässig. Auch die wissenschaftlich unbedeutenden exegetischen Schriften des Ambr. beschäftigen sich sehr viel mit Moral. — Hieronymus verherlicht in seinen das Sittliche behandelnden Schriften überwiegend das von ihm schwärmerisch gepflegte Mönchsleben, aber mehr rednerisch als wissenschaftlich u. vielfach schwankend; die Ehe verächtlich, ja feindselig behandelnd, hält er sie nur darum noch für etwas gutes, weil sie Kinder erzeuge, die sich dem ehelosen Leben weihen (Ep. 22, 20, ad Eustoch., ed. Veron. t. I.); seine leidenschaftlich heftige Bestreitung des die Verdienstlichkeit des Mönchtums u. der asketischen Werke bestreitenden Jovinianus (in Rom) fand in dem Geiste der Zeit großen Anklang.

Viel höher an Geist u. Tiefsinn als die der übrigen Lateiner stehen Augustins ethische Entwickelungen, — de doctrina christiana, de civitate dei, de moribus ecclesiae catholicae, de libero arbitrio u. a., — ohne jedoch ein zusammenhängendes ethisches System darzustellen. — In Augustinus bekundet die abendländ. Kirche nicht bloß ihren scharfen Gegensatz gegen die die Grundlagen des Christentums gefärdende pelagianische Richtung, sondern bildet zugleich den für die weitere sittl. Entwickelung heilsamen Gegensatz gegen die mehr dem Dogmatischen u. der Speculation über das Göttliche zugewandten griechischen Kirche weiter aus, indem er viel stärker als diese den Gegensatz des natürlichen Menschen gegen Gott u. die sittliche Ohnmacht desselben, also seine Erlösungsbedürftigkeit hervorhob u. das christlich sittl. Leben als die Bekundung einer vollständigen geistlichen Umwandelung erfaßte, wärend die griechischen Lehrer dazu neigten, es mehr als eine Besserung des in seinem sittlichen Kerne nur wenig erkrankten natürlichen Menschen zu fassen. Die abendländische Sittenlehre weist mehr auf den Erlöser, die morgenländische mehr auf den Schöpfer hin; jene hat darum das sittl. Bewußtsein des Christentums tiefer erfaßt u. höher entwickelt als diese, u. fortan hat es die Geschichte der christl. Sittenlehre fast nur mit dem Abendlande zu thun. War es die besondere Aufgabe der griechischen Kirche, alle heidnischen u. jüdischen Gedanken von der christl. Lehre über Gott u. Christo abzuwehren u. zu überwinden, so war es die der abendländischen, dieselben Elemente in der Sittenlehre zu überwinden; u. diese Aufgabe wurde vorzugsweise von Augustinus gelöst. Die Freiheit des Willens, wie sie dort, bes. auch bei Chrysost. erscheint, ist keineswegs einerlei mit der in der evang. Kirche betonten Freiheit eines Christenmenschen, u. das Vertrauen, welches dort auf die sittliche Neigung des fromm erregten Herzens gesetzt wird, ist noch nicht frei von aller die heidnische Sittenlehre kennzeichnenden Überschätzung des

menschl. Herzens, u. das sittliche Handeln noch umnebelt von dem Gedanken der Verdienstlichkeit desselben. Diese Wurzelausläufer heidnischer u. jüdischer Auffassungen wurden, in dem Grundgedanken wenigstens, von Augustinus ausgerottet, der Gedanke der unverdienten Gnade, durch welche dem Menschen die Kraft des sittlichen Lebens u. das höchste Gut zutheil ward, wurde von ihm in den Vordergrund gestellt u. so einer wahren evangelischen Sittenlehre der Boden bereitet. Seine über die biblischen Auffassungen weit hinausgehenden Lehren von der vollkommenen Unfreiheit des natürlichen Willens zum Guten u. von der unbedingten Gnadenwahl haben auf seine sittl. Darstellungen weniger beirrenden Einfluß, als man erwarten könnte, geben ihnen nur den Charakter tiefen Ernstes, hemmen aber nicht die Kraft der sittl. Mahnung. — Der in der Sünde zu sittlicher Unfreiheit geknechtete Mensch wird nur durch die geistliche Wiedergeburt im Glauben an Christum, auf Grund der göttlichen Gnadenwahl zu wirklicher sittl. Freiheit erhoben. Der natürliche Mensch vermag nicht wahrhaft gutes zu wollen u. zu vollbringen; die Tugenden der Heiden u. Ungläubigen, obgleich oft sehr rühmlich, haben doch kein wirkliches Verdienst, keinen wahrhaft sittlichen Werth. Zwischen Tugend u. Laster liegt nichts mitteninne; was nicht Tugend ist, also was nicht aus dem Glauben, aus der rechten intentio kommt, ist nothwendig sündlich; der natürliche Mensch ist frei nur zum Bösen; selbst die Sehnsucht nach Erlösung fehlt ihm u. ist nur ein Werk der Gnadenwirkung. Jedoch sind innerhalb der noch unter der Herschaft der Sünde lebenden Menschheit große Unterschiede der persönlichen Verschuldung, u. auch die Heiden haben noch freie Wahl zwischen dem mehr oder minder schlechten; nur zu der wahren Gerechtigkeit können sie nicht gelangen. — Die Bestimmung des Menschen, also sein sittl. Ziel u. das höchste Gut, ist die Rückkehr zu Gott, von dem er abgefallen, die Wiedervereinigung mit ihm durch Gottähnlichkeit. Diese ist nur möglich durch die Liebe zu Gott, die also der Grund u. das Wesen alles Guten ist. Die Welt u. alles, was ihr angehört, ist nicht das Ziel des sittl. Strebens, nicht das höchste Gut selbst, sondern nur Mittel zu diesem Zweck. Die Liebe zur Welt an sich ist also nicht wahre, sittl. Liebe, sondern nur Begierde; wirkliche Liebe hat der Geist immer nur zum Geist. Der Mensch aber ist nicht sich selbst der höchste Zweck, weil er an sich zur Seligkeit nicht befähigt ist; höchster Zweck, also höchster Gegenstand der Liebe ist Gott, auf dem alle Seligkeit ruht. Alle wahre Liebe ruht auf der Gottesliebe, u. die Menschen anders lieben als durch Gott, ist sündlich; u. auch die Selbstliebe ist nur dann sittlich, wenn sie aus der Gottesliebe fließt. Die Liebe zu Gott ist also das erste u. höchste Gebot, aus welchem alle anderen erst folgen; sie wir-

ket den Gehorsam gegen Gottes Gebot, in welchem allein aller sittliche Werth der Handlung ruht; die Liebe ist der einzig wahre Beweggrund zum Guten, die Furcht nur ein schwacher Anfang der Weisheit. Die Tugend ist also ihrem Wesen nach Liebe zu Gott, ist nichts anderes als ordo amoris [1]) u. darum Gehorsam gegen Gottes Willen, welcher das ewige Gesetz alles Sittlichen ist.

Die Liebe Gottes als die Grundtugend entfaltet sich zu den vier Cardinaltugenden; temperantia, amor integrum se praebens ei, quod amatur; fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur; justitia, amor soli amato serviens et propterea recte dominans; prudentia, amor ea, quibus adjuvatur, ab eis, quibus impeditur, sagaciter seligens. [2]) In geistvoller Wendung wird so die griechische Tugendgliederung in höherer Einheit als Gestaltung der Liebe gefaßt, aber die Gewaltsamkeit ist zu augenscheinlich, um nicht das unangemessene der griech. Theilung für die christl. Idee sofort herauszufinden; das ist neuer Wein in alten Schläuchen. Diesen aus der griech. Philosophie aufgenommenen Tugenden reiht Aug. die drei später theologische genannten: Glaube, Liebe, Hoffnung, als jenen übergeordnet an, ohne sie mit denselben in ein klares Verhältnis setzen zu können; [3]) u. diese unklare u. ungeeignete Doppelgliederung erhielt sich fortan durch das ganze Mittelalter hindurch. Der Glaube entspringt aus der nur keimartigen Liebe zu Gott; aus ihm erst entspringt die wahre, alles andere bewältigende Liebe zu Gott, u. aus beiden die Hoffnung, die Sehnsucht nach dem höchsten Gute, nach dem seligen Genießen Gottes in der Vereinigung mit ihm, in dem Anschauen Gottes, in der vollendeten Liebe; objectiv ist das höchste Gut also Gott selbst als die vollkommene Wahrheit, das unendliche, ewige Leben selbst.

Das Böse, die Sünde, ist dem Wesen u. Ursprunge nach der Mangel an wahrer Liebe, also Liebe nicht zu Gott, sondern zur Welt u. ihrer Lust, zunächst die nicht auf der Gottesliebe ruhende Liebe zu sich selbst, also die Selbstsucht. Aus der Selbstsucht entspringt die böse Begierde (concupiscentia), die eine Macht wird über den Geist. Das Böse ist schlechterdings nicht aus Gott u. durch Gott, sondern durch die freie Entschließung, also durch die Schuld der freien Geschöpfe wirklichgeworden, ist eine schuldvolle Verderbung des ursprünglich guten. Die zunächst auf die Bußdisciplin sich beziehende Unterscheidung von erlaßlichen u. Todsünden (pecc. venialia et mortifera s. mortalia) bestimt Aug. in dem fortan geltenden Sinne dahin, daß letztere alle mit Bewußtsein u. Willen gegen die zehn Gebote

1) de civ. dei, XV, 22. — 2) de moribus eccl. c. 15 [25] squ. 25 [46]; de lib. arb. 1, 13; 2, 10. — 3) Enchiridion, s. de fide, spe et charitate; de doctr. christ. 1, 37; 3, 10 u. a.

begangenen seien, besonders Abgötterei, Ehebruch, Mord, die, wenn sie nicht durch kirchliche Buße gesühnt werden, die Verdamnis nachsichziehen, wärend die ersteren von dem reuigen selbst ohne besondere Kirchenbuße durch Gebet, Almosen u. Fasten gesühnt werden können.[1])

Mit den Forderungen der Sittlichkeit im einzelnen nimt es Aug. ebenso ernst als besonnen, im Gegensatze gegen manche Abschwächungen seiner Zeit u. gegen manche Verirrungen u. Schroffheiten früherer Kirchenlehrer, u. er hat im ganzen die christl. Sittlichkeit tiefer erfaßt als die bisherigen Kirchenväter; u. sein besonderes Verdienst besteht darin, daß er die Grundlage alles Sittlichen, den Glauben, u. das Wesen desselben, die Gottesliebe, klar u. scharf hervorgehoben, u. die Geltung des äußeren Werkes noch bestimter auf die innere Gesinnung zurückgeführt hat. Ein wahrhaft evangelischer Geist durchweht den größten Theil seiner sittl. Gedanken, u. selbst wo er, dem Zeitgeiste huldigend, die äußerlichen guten Werke, besonders das Fasten, die Almosen u. die mönchische Askese rühmend hervorhebt, legt er den größeren Werth doch auf die Gesinnung u. nicht auf das Werk. Die größte Abweichung vom rein evangelischen Bewußtsein ist bei ihm die Anerkennung des schon seit längerer Zeit sich geltendmachenden Unterschiedes der göttl. Gebote u. der göttl. Rathschläge; letztere beziehen sich wesentlich auf die Aufopferungen erlaubter Genüsse, besonders auf die Ehelosigkeit. Wer die Rathschläge unbeachtet läßt, sündiget nicht, wer sie erfüllt, erwirbt sich höhere Tugend; eheliche Tugend ist eine bloß menschliche, jungfräuliche Keuschheit aber eine Engelstugend. An sich zwar ist die Ehe heilig u. rein, u. galt auch für den Stand der Sündlosigkeit,[2]) aber für den Stand der Sündhaftigkeit, die ja auch dem Erlösten noch anhaftet, ist die Ehelosigkeit höher als die Ehe; u. wenn alle Menschen ehelos lebten, so würde dadurch das Ende der Welt u. die Vollendung des Reiches Gottes alsbald herbeigeführt werden.[3]) Übrigens vermeidet Aug. klüglich die unverständigen Übertreibungen des Hieronymus, u. gestattet selbst die zweite Ehe. — Im Gegensatze zu der heidnischen Sittenlehre, die alles Heil vom Staate u. dessen unbeschränkter Gewalt erwartet, setzten die Christen selbst zu Augustins Zeit, u. nicht ohne mächtige Gründe, sehr wenig Vertrauen auf den weltlichen Staat. Der christliche Staat, zu dessen Verwirklichung vorzugsweise die germanischen Völker berufen waren, war noch nicht wirklich geworden; der christenfreundliche bewegte sich noch wesentlich in den heidnischen Formen. Aug. setzt in seinem geistvollen Werke de civitate dei dem irdischen Staate den rein geistlichen Gottesstaat gegenüber, u. leitet jenen

1) Sermo 351. Enchir. 70. 71. cf. de fide et op. c. 19 (34); de civ. dei, 21, 27. — 2) de Genesi ad litt. 9, 3 ff. 7. — 3) de sancta virginitate; de bono conjugali; de nuptiis et concupisc.

von der Selbstsucht des von der Gottesliebe sich trennenden Menschen ab, von Kains Brudermord, seit welchem sich der irdische u. der himmlische Staat von einander scheiden (15, 5). „Zweierlei Liebe schuf zweierlei Staat; den irdischen schuf die Selbstliebe, die bis zur Gottesverachtung fortschreitet, den himmlischen die Gottesliebe, die bis zur Selbstverachtung fortschreitet" (14, 28). Gottes Staat entwickelt sich unabhängig von dem sündhaften irdischen, bis er zu seiner wahren Offenbarung in Christo gelangt; er ist nicht ein äußerliches, gewalthabendes, sondern ein geistliches Reich, soll den irdischen Staat zwar heiligen u. verklären, aus einem bloß weltlichen zu einem Organe des göttlichen machen, aber nicht in ihn aufgehen.

Die große Erschlaffung des wissenschaftlichen Lebens im Abendlande seit dem Ende des fünften Jahrh. bekundete sich auch in der Moral. Man sammelte meist nur die Aussprüche der Kirchenväter (sententiae) u. verwandte sie zu den Zwecken der Kirchenzucht u. der Volksbelehrung, aber verarbeitete sie geistig nicht weiter. Bei mehr geregelter Gestaltung der Bußdisciplin wandte sich das Interesse mehr auf die Unterscheidung, Bestimmung u. Eintheilung der Sünden als auf die wissenschaftliche Erörterung des Sittlichen überhaupt. Die Kentnis der griech. Ethik verschwand fast ganz, u. das von christlichen Gedanken nur schwach berührte, dem Gesamtinhalt nach aber die griechisch-römische Philosophie eklektisch ausdrückende Werk des Boëthius: de consolatione philosophiae (um 524)*) galt in dem früheren Mittelalter als ein vorzüglichstes christlich-philosophisches. — Gregor der Große, an August. sich anlehnend, schrieb moralische Auslegungen (Moralia) des Buchs Hiob, des Hohenliedes ꝛc. u. ähnliche mehr erbauliche als wissenschaftliche Schriften; am einflußreichsten wurde seine Regula pastoralis, welche den geistl. Beruf besonders von seiner sittl. Seite betrachtet. — Isidorus v. Hispalis (Sevilla) († 636) behandelt bes. in seinen Sententiae viel moralisches, aber meist nur aus den Kirchenvätern, besonders aus August. u. Gregor d. Gr. mit Geschicklichkeit sammelnd, für das frühere Mittelalter Haupthilfsmittel des ethischen Studiums. — In der griech. Kirche gibt Maximus Confessor († 662) in den „Hauptstücken über die Liebe" eine ziemlich vollständige Darstellung der Moral, u. Johannes Damascenus († 754) in seinem Hauptwerk für eine solche die Grundgedanken u. in seinen „heiligen Parallelen" eine reiche Sentenzensamlung.

Ganz abseitsstehend u. erst im Mittelalter von Einfluß ist der die neuplatonische Mystik auf das Christentum übertragende Pseudo-Dionysius Areopagita (5. Jahrh.), dessen in Pantheismus übergreifende Weltanschauung auch auf das ethische Gebiet vereinzelt sich

*) Fr. Nitzsch, System des B. 1860, S. 42 ff.

erstreckt.*) Gott ist alles in allem, ist das Sein in allem seienden, das Leben in allem lebenden, ist das Gute schlechthin. Das Böse kann also nicht für sich, sondern immer nur als etwas verneinendes an dem Guten sein, ist nicht etwas seiendes, sondern wesentlich nur ein Mangel u. mehr Schein als Wirklichkeit u. schlägt wieder in das Gute um. Ziel alles Lebens, also auch des sittlichen, ist die Rückkehr in Gott, die Vergottung des von Gott noch unterschiedenen; höchste Weisheit ist darum die Abwendung des Geistes von allem unterschiedenen, das reine Anschauen des einen, namenlosen, des reinen göttlichen Lichtes, in welchem Gott sich dem Menschen unmittelbar mittheilt. Eine thatkräftige Sittlichkeit wäre hiernach das Gegentheil der wahren Weisheit.

II. Das Mittelalter.

§. 32.

Das zu größerer Ruhe gekommene, aber auch geistig erschlaffte kirchliche Bewußtsein beschränkt sich zunächst auf Bewarung und Samlung des Überkommenen und auf Aufstellung von einzelnen Lebensregeln auf Grund der Aussprüche der Kirchenväter und der Kirchenversamlungen, höchstens erläutert durch Beispiele aus der heil. Schrift und aus der Heiligenlegende. Die praktischen Verordnungen über die Kirchenbußen erzeugten auf Grund jener Samlungen nach und nach eine sehr ins einzelne gehende Casuistik, die sich zunächst überwiegend auf die Übertretungen bezog. Die sittlichen Anschauungen selbst waren von ihrer evangelischen Lauterkeit schon vielfach entfremdet, und eine asketische Mönchsmoral galt als Ideal christlicher, aber nicht allen zuzumuthender Tugend, wärend die allgemein-christliche mehr vernachläßiget wurde.

Die libri poenitentiales, zum Gebrauche der Beichtiger, ruhen großentheils auf den Beschlüssen von Synoden u. auf alter Praxis, sind zum theil aber ergänzt durch die einzelnen Verfasser; sie geben meist nur wenig geordnete u. durch wenige allgemeine Gedanken verbundene Register einzelner Sünden u. der darauf gelegten kirchlichen Bußen u. Strafen, letztere natürlich ohne feste u. sichere Normen (Theodorus Cantuariensis; Beda, Halitgarius u. a.). Diese Bücher sind der Anfang einer casuistischen Behandlung der Sittenlehre, die später auch auf andere Fragen als die Sünden, besonders auf die Gewissensfälle ausgedehnt wurde. — Versuche von mehr selbständiger u. mehr zusammenhängender, aber durchweg rein praktischer Behandlung der Moral, meist nur über einzelne Theile machten Alcuin (de virtutibus et vitiis; de ra-

*) Bes. in de divinis nominibus; de coelesti hierarchia; de myst. theol.

tione animae), vielfach Augustins Gedanken benützend, Rhabanus Maurus, Jonas, Bischof v. Orleans (um 828), der seine Zeit ernst strafende Ratherius v. Verona († 974), der überspannte Lobredner der Selbstpeinigung Damiani († 1072) u. der gelehrte Fulbert v. Chartres († 1029).

In dem Maße, in welchem der Eifer der Liebe in den Gemeinden erkaltete, der Weltsinn zunahm, stieg dieser Verweltlichung der Kirche gegenüber der Eifer für eine besondere, über die allgemein geforderte Sittlichkeit hinausgehende Heiligkeit. Anweisungen für das Mönchsleben machen einen Lieblingsgegenstand der kirchlichen Moralschriften aus; die Verdienste desselben werden wärmer angepriesen als das praktische Christenleben in dem bürgerlichen u. häuslichen Beruf, u. das eheliche Leben wird immer tiefer herabgesetzt gegen eine völlige Entsagung; gerühmt werden Ehegatten, die sich um solcher Entsagung willen trennen; u. Petrus selbst mußte nach Damianis Behauptung durch seinen Märtyrertod die Flecken des ehelichen Lebens abwaschen (de perfectione monach. c. 6).

§. 33.

Die mittelalterliche Philosophie, besonders die Scholastik, beschäftigte sich langezeit überwiegend nur mit Speculationen über dogmatische und metaphysische Fragen und ließ die Sittenlehre ziemlich beiseite liegen; wo sie diese aber in den Kreis ihrer Gedankenarbeit zog, da behandelte sie dieselbe nur in Verbindung mit der Dogmatik, und meist auf Grund der Gedanken des Augustinus, später des Plato und Aristoteles, diese mit jenen oft in unzuläßiger Weise verbindend. — Die geistvolle, aber in idealistischen Pantheismus abirrende mystische Philosophie des Johannes Scotus oder Erigena, die auch auf das Gebiet des Sittlichen ihre Lichter wie ihre Schatten warf, scheint, als unverstanden, wenig Einfluß auf die spätere Ethik, mit Ausnahme der Mystik, gehabt zu haben.

Die spiritualistisch-idealistische Richtung der Scholastiker konnte zunächst das Ethische nur nebensächlich behandeln, so lange wenigstens, bis das dogmatische u. metaphysische Gebiet zu einiger philosophischen Reife u. Klärung gelangt war. Der mächtige Einfluß Augustins machte sich auch in dem ethischen Gebiete geltend, u. seine Grundgedanken finden sich fast bei allen Scholastikern wieder. Die Freiheit des Willens wird aber von allen bestimt anerkant, obgleich bei dem Menschen nach dem Falle als eine gehemte; aber auch die griech. Philosophie hat nicht bloß in Beziehung auf die Form, sondern auch in Beziehung auf den Inhalt mächtig eingewirkt; u. die Platonische Gliederung der Tugen-

den wurde schon früh mit den drei theologischen verbunden, so wenig durchführbar eine solche Vereinigung zweier ganz verschiedener Standpunkte auch ist. In wieweit die von Joh. Scotus versuchte Übersetzung der Aristotelischen Ethik ins lateinische von Einfluß gewesen, ist zweifelhaft; in bestimterer Weise tritt das hereinziehen des Aristot. in die christl. Sittenlehre erst im 13. Jahrh. auf.

Der tiefsinnige, von seiner Zeit unverstandene, selbst in seinen Verirrungen sie wenig berührende Joh. Scotus oder Erigena, (am Hofe Karl des Kahlen, dann in Oxford), berührt in seinem Hauptwerke, de divisione naturae, auch die allgemeineren ethischen Gedanken, u. fügt sie seinem auf den neuplatonischen Auffassungen des Dionysius Areop. (S. 153) ruhenden idealistisch-pantheistischen Systeme ein, welches, von dem neueren naturalistischen Pantheismus sehr verschieden, nicht den absoluten, persönlichen Gott, sondern die selbständige Wirklichkeit der Welt verschwinden läßt. Die Welt ist nur eine andere Daseinsweise des ewigen Gottes selbst; Gott allein ist wirklich; die Creatur ist nichts, insofern sie als von Gott unterschieden gedacht wird; sie existirt nur, insofern sie mit Gott völlig eins ist. Gott ist alles, was wahrhaft ist, weil er selbst alles thut u. in allem wird; Gott ist nicht bloß der vorzüglichste Theil der Creatur, sondern ihr Anfang, ihre Mitte u. ihr Ende, das Wesen u. das wahre Sein in allen Dingen. Das werden der Welt ist eine Selbstentäußerung Gottes, ist eine Theophanie. Gott erscheint nicht bloß in Christo, sondern in der ganzen Welt, am höchsten aber in der vernünftigen Creatur, u. da wieder am reinsten in den Frommen. Ihr glauben u. erkennen geschieht allein durch Gott; Gott erkennt in dem ihn erkennenden Menschen sich selbst. Der Mensch ist also Gottes Bild, weil Gott selbst in ihm zur Erscheinung kommt. Da aber alles Ideelle, auch die Idealwelt in Gottes Gedanken, der Wirklichkeit vorangeht, so ist auch der Geist des Menschen eher wirklich als der Leib, der nur der Schatten des Geistes, u. von diesem selbst geschaffen ist, u. zwar als ein vollkommener u. unsterblicher (2, 24). — Der Mensch ist aber jetzt nicht mehr so, wie er ursprünglich war; der Leib ist gebrechlich u. dem Tode unterworfen; das kann nur durch eine Schuld so geworden sein. Wie aber ist Sünde möglich, wenn doch Gott alles in allem ist? Antwort: alles ist wirklich nur, insofern es gut ist; insofern es aber nicht gut ist, ist es nicht. Das Böse also ist ein bloßes nichtsein, etwas bloß negatives, durchaus nicht wirkliches Sein. Gott kann nur erkennen, was ist, nicht das, was nicht ist, erkennt u. weiß also auch nicht das Böse; denn wüßte er es, so wäre es wirklich u. wäre nicht böse (2, 28). Diese rechtmäßige dei ignorantia verweist das Böse aus dem Bereiche des Seins in das des

bloßen Scheins. Alles Böse ist nur der Schatten des Guten, also nur an dem Guten, ist wesentlich nur Mangel, nichtsein, nicht ein positives Sein. Die Sünde besteht darin, daß der Mensch, einerseits mit Gott eins, andrerseits von ihm unterschieden, diese seine Unterschiedenheit von Gott allein ins Auge faßt, sich zu sich selbst u. zur Natur, u. nicht zu Gott hinwendet (1,68; 2,12.25). Durch diesen freilich an sich unerklärlichen (5,36) Sündenfall erst wurde der Leib des Menschen zu einem materiellen, sterblichen, das geistige Leben hemmenden (2,25.26; vgl. 4,12.14.15.20); der Mensch hörte auf, wahrhaft Geist zu sein, wurde den natürlichen Begierden unterworfen; vorher Herr der Natur, wurde er jetzt ihr Sklave. — Das letzte Ziel alles Lebens, also auch des sittlichen, ist die Rückkehr in Gott (2,2.11), indem alle Unterschiedenheit von Gott, alle Leiblichkeit u. Einzelheit aufhört u. in Gott selbst übergeht, in ihn verwandelt wird (1,10; 5,20.27.37.38). Alles sittliche Streben ist also auf diese Vereinigung mit Gott, auf die Aufhebung der hemmenden Schranken der individuellen Natürlichkeit gerichtet, u. vollbringt sich in stufenweise fortschreitender Entwickelung (5,8. 39). Die Sittlichkeit muß demgemäß überwiegend spiritualistischen u. asketischen, verneinenden Charakter tragen, von der endlichen Wirklichkeit verachtend sich abwenden (4,5). Auf das einzelne geht Joh. Scotus wenig ein. Folgerichtig ist es, wenn er die auf dem Gegensatze der Geschlechter beruhende Ehe erst infolge der Sünde entsprungen sein läßt, wärend der sündenlose Mensch geschlechtslos war (2,6; 4,12.23). Doch ist jetzt die Ehe, aber nur um der Fortpflanzung, nicht um der sinnlichen Lust willen gestattet. — Waren auch die mystisch-speculativen Grundlagen dieser ethischen Gedanken sehr unkirchlicher Art, so entsprachen die letzteren selbst dennoch dem asketischen Geiste der geltenden Moral.

§. 34.

Erst im zwölften Jahrh. wird die Ethik von der scholastischen Wissenschaft bearbeitet, zuerst von Hildebert v. Tours († 1134), meist nach den römischen eklektischen und stoischen Philosophen; — dann von Abälardus, der jedoch meist nur einleitend die allgemeinen Fragen in geistvoller, aber die Bedeutung der Sünde bisweilen abschwächender Weise behandelt, — besonders wirkungsvoll von Petrus Lombardus, welcher auf Grund der Augustinischen Gedanken mit Benutzung der alten Philosophie ein sehr klares und wohlgeordnetes Gesamtsystem der christlichen Lehre gibt, von welcher das Ethische, obwohl nur kurz dargestellt, einen wesentlichen Theil ausmacht, — in höchster Vollendung aber von Thomas von Aquino,

welcher die Aristotelische Philosophie in reichem Maße zur Durchbildung einer christlichen Speculation anwandte, ohne der christlichen Idee dadurch Abbruch zu thun. — Bei Duns Scotus bewirkte eine sophistisch-skeptische Behandlung der Sittenlehre bereits vielfach eine Abschwächung der sittlichen Idee, und bereitete die zweideutige Jesuitenmoral vor. — Durch fast alle scholastischen Darstellungen der Sittenlehre geht eine ziemlich gleichmäßige, meist von Augustin und Aristot., später von Petrus Lomb. und Thomas abhängige Behandlungsweise; christlich-theologisches und heidnisch-philosophisches werden oft mit einander verbunden, ohne daß es überall gelingt, das letztere Element gänzlich in den christl. Charakter zu erheben. Scharfsinnige, oft ächt speculative Gedankenentwickelung, aber oft auch eine bis ins kleinliche gehende fruchtlose Begriffsspaltung, pedantische Durchführung bestimter Schemata, Vorliebe für gewisse typische Zahlen in der Gliederung charakterisiren im allgemeinen die scholastische Ethik.

Neben der Scholastik erhielt sich die auch auf das praktische sich richtende Casuistik, wurde durch jene selbst zu höherer Entwickelung veranlaßt, und erreichte ihre Blütezeit im 14. und 15. Jahrh.

Hildebert v. Tours (um 1100), behandelte die Ethik zuerst in einem besonderen Werke: Philosophia moralis de honesto et utili (Opp. Par. 1708. p. 961 ff.) Der philosophische Gehalt darin ist noch schwächlich u. unselbständig u. gehört mehr dem Gebiete der römischen Popularphilosophie, bes. des Cicero u. Seneca, als der eigentlichen Speculation an, u. das christliche tritt hinter das auch den heidnischen Moralisten entnommene ziemlich zurück; die vier griech. Haupttugenden werden genau durchgeführt, das Verhältnis des honestum u. utile weitläufig erörtert; das ganze ist noch unreif u. äußerlich. — Ziemlich gleichzeitig ist Abälards Ethica, s. Scito te ipsum, kein umfassendes System, sondern eigentlich nur eine philosophisch-theologische Einleitung in die Moral; sie behandelt, etwas ungleichmäßig, allgemeine Fragen, besonders über das Wesen der Sünde u. ihre Zurechnung. Die auch sonst bei Abälard vorkommende Abschwächung christlicher Gedanken durch Überschätzung der natürlichen Fähigkeit des Menschen tritt auch hier hervor. Er unterscheidet eine natürliche Neigung zum Bösen, (von ihm Willen genannt), von der frei beschlossenen Einwilligung in dasselbe; jene ist nicht an sich sündlich u. von Gott verboten, denn sie liegt in der sinnlichen u. schwachen Natur des Menschen, u. ist selbst dann noch nicht Sünde, wenn sie die Vernunft überwältiget; sie wird erst Sünde durch die wirkliche Einwilligung, u. grade dadurch, daß eine natürliche Neigung

zum Bösen in uns ist, wird der tugendhafte Gegenkampf zu einem sittl. Verdienst. Daraus folgt einerseits, daß der Mensch seiner Natur nach nicht alles Böse vermeiden kann, obgleich ihm dieses unvermeidliche Böse nicht als Sünde zur Schuld angerechnet wird, andrerseits, daß das Sündliche ganz allein in der bewußten Einwilligung beruht u. weder in der ihr vorangehenden bösen Neigung, noch in der aus ihr hervorgehenden That. Durch Vollbringung der bösen Absicht wird deren Schuld nicht größer, durch die Unterlassung ihrer Ausführung nicht geringer. Der sittl. Werth u. die Schuld liegen also ganz allein in der Gesinnung; die Handlungen selbst, an sich betrachtet, sind sittlich gleichgiltig. Wer also etwas böses ohne böse Absicht thut, sündiget nicht. Allerdings gehört zum wahrhaft Guten auch eine nicht bloß gut gemeinte, sondern auch eine richtig erkennende Absicht. Daher ist zwar für die Heiden, da sie das Gesetz u. die Wahrheit nicht rein erkannten, ihr Unglaube u. selbst die Verfolgung der christl. Märtyrer keine wirkliche Sünde, kann ihnen nicht als Schuld zugerechnet werden, aber der Mensch kann ohne Glauben auch nicht wirklich selig werden u. das Gebet Christi am Kreuze für seine Verfolger zeigt, daß sie in ihrer Unwissenheit unrecht thaten u. der Vergebung bedurften. — Es werden hier Gedanken, die an sich wahr sind, in einseitiger Weise auf die Spitze getrieben u. dadurch zur Unwahrheit. So schwächt er auch den der mittelalterlichen Ethik geläufigen Unterschied von Todsünden-u. verzeihlichen Sünden dahin ab, daß unter letzteren diejenigen zu verstehen seien, deren Unsittlichkeit uns zwar im allgemeinen bewußt, aber in dem Augenblicke der Einwilligung nicht klar bewußt u. erinnerlich ist, die also mehr in Vergeßlichkeit geschehen. Die von Bernhard v. Clairvaux nicht ohne Grund hart getadelte Moral des Ab. ist in mancher Beziehung eine Vorgängerin der Jesuitenmoral; aber zu seiner Zeit war das Gewissen der Kirche noch ein zarteres, u. die Synode zu Sens (1140) verwarf ausdrücklich die bedenklichsten Sätze derselben.

Mit großem Geschick, aber mehr scharfsinnig als tiefsinnig behandelt Petrus Lombardus (†1164), meist im 3. B. seiner Libri sententiarum, die Sittenlehre, für die späteren Scholastiker das einflußreichste Vorbild u. hohe Auctorität, obgleich die verhältnißmäßig kurze Darstellung nur die Hauptpunkte berührt. Ein ausgebildetes System findet sich hier noch nicht; es ist mehr ein verstandesmäßiges zerlegen u. betrachten von Begriffen als eine tiefergehende speculative Entwickelung. Die ethischen Begriffe werden erst in Definitionen hingestellt, dann durch Aussprüche der heil. Schrift u. der Kirchenväter begründet u. erläutert, worauf dialektische Untersuchungen, Aufstellung entgegenstehender Ansichten u. ein endgiltiges Urteil folgen.

Der Begriff Gut hat eine objective u. eine subjective Bedeutung. Das Gut als Object ist der Zweck des subjectiven Guten, des guten Willens; jenes ist die Seligkeit, das ewige Leben in Gott, also Gott selbst, insofern er mit dem Menschen in Gemeinschaft tritt (II, dist. 38. 40). Voraussetzung alles sittlich guten ist die Willensfreiheit. Diese ist aber zunächst eine dreifache: Freiheit von der Nothwendigkeit, von der Sünde als Macht, u. von dem Elend. Die erste ist unverlierbar, gilt auch von dem sündlichen Menschen, die zweite gilt von dem erlösten, die dritte von dem vollendeten. Vor dem Falle hatte der Mensch die volle Freiheit, konnte durch eigene Kraft von Sünde sich freihalten, aber nur durch Unterstützung der göttlichen Gnade zur Vollkommenheit gelangen, wie andrerseits für sich selbst auch sündigen. Die Willensfreiheit ist also die Fähigkeit des vernünftigen Willens, kraft welcher er unter Beistand der Gnade (gratia assistente) das Gute erwält oder, mit Nichtbetheiligung derselben (eadem desistente), das Böse. Im vernünftigen Geiste ist ein natürliches Streben, obgleich nur schwach (licet tenuiter et exiliter), das Gute zu erwälen, durch die Unterstützung der Gnade aber wird es kräftig u. wirksam (efficaciter), wärend der Mensch an sich das Böse wirksam erstreben kann. Durch diese Möglichkeit der Wahl nach beiden Seiten hin unterscheidet sich die menschliche Freiheit von der göttlichen, die immer nur das Gute erwälen kann. Nach dem Falle ging das poterat peccare et non peccare über in das potest peccare et non potest non peccare, also in eine sehr gehemte, obgleich nicht mit der Nothwendigkeit zusammenfallende Freiheit; die in sich geschwächte u. verdorbene Natur des Menschen treibt ihn stets zum sündigen u. gestattet ihm nicht das wahrhaft gute zu wollen u. zu vollbringen. Der Erlöste aber ist von dieser Übermacht der bösen Begierde frei, hat zwar noch sittliche Schwäche, aber auch die Unterstützung der Gnade; er kann also auch noch sündigen, ja es gilt auch von ihm noch das non posse non peccare, aber nur in Beziehung auf verzeihliche Sünden, nicht auf Todsünden. In der letzten Vollendung aber erreicht der Erlöste den noch über die erste Freiheit hinausgehenden Zustand des non posse peccare, wo alle Schwäche aufgehoben ist u. der Mensch, in der sittlichen Unmöglichkeit ist, das Böse zu erwälen; so wird die dreifache Freiheit zu einer vierfachen (II, dist. 24. 25).

Die Tugend die ist richtige Beschaffenheit des menschl. Willens, der auf das Gute gerichtet ist. Die Grundtugend ist daher die Liebe zu Gott als dem Inbegriff alles Guten, u. alle Tugenden hängen eng mit einander zusammen, so daß, wer eine wahrhaft besitzt, sie alle besitzt, u. wem eine fehlt, dem fehlen alle; niemand kann nur eine Tugend haben, denn die Liebe ist die Mutter aller Tugenden; wer aber die Mutter

hat, hat auch die Kinder (III, d. 36). Nach Augustinus nimt Petrus Lomb. drei Haupttugenden an, die aber nur verschiedene Gestalten der einen Gottesliebe sind: Glaube, Hoffnung, Liebe. 1) Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur, nämlich im Gebiete des Religiösen; dieser Glaube ist dreifach: credere deo, dem Worte Gottes glauben; credere deum, das Dasein Gottes glauben; beides ist auch bei den Bösen möglich; credere in deum, Gott im Glauben lieben u. mit ihm sich verbinden; dies ist der wahre Glaube, der auch zu waren guten Werken führt (III, d. 23). 2) Spes est virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur, i. e. cum fiducia exspectantur. Diese Tugend wird nur kurz u. ungenügend entwickelt u. von der ersten nicht klar genug unterschieden; denn daß sie nur auf zukünftiges Heil sich richte, wärend der Glaube auch auf böses u. auf vergangenes u. gegenwärtiges sich richtet (III, d. 26), gibt doch nur den Unterschied eines Theils vom Ganzen. 3) Charitas est dilectio, qua diligitur deus propter se, et proximus propter deum vel in deo; Gott muß um seinerselbst willen geliebt werden, der Nächste aber, u. dies ist jeder Mensch, um Gottes willen (III, d. 27 squ.). — Von einem andern Gesichtspunkte aus, welcher mit dem ersten nicht recht vermittelt, sondern nur an denselben angefügt wird, werden, nach Plato u. Augustin, vier virtutes principales vel cardinales angenommen: justitia, fortitudo, die sich im Leiden zeigt, prudentia, temperantia (III, 33), worauf, ohne jene weiter auszuführen, die sieben Gaben des heiligen Geistes (nach Jes. 11, 2. 3, in der Vulgata, nämlich: Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Erkentnis, Frömmigkeit, Gottesfurcht) als die Bedingungen der Tugendübung u. als geistliche Tugenden folgen. Einige Einzelausführung schließt sich an die Darstellung der zehn Gebote u. der Sakramente an.

Dem Petrus Lombardus folgt im wesentlichen Alexander Halesius († 1245), führt aber manches weiter aus u. fügt eigenes hinzu, so besonders die Erörterung über das sittliche Gesetz, welches er in das natürliche, das Mosaische u. das evangelische unterscheidet (Summa univ. theol., pars III.). Er sondert den moralischen Theil der Lehre schärfer als bisher von dem dogmatischen als „Lehre von den Sitten," u. gliedert diese in die Lehre von dem göttlichen Gesetz, von der Gnade u. den Tugenden u. drittens von der Frucht der Tugend. — (Wilhelm von Paris [† 1249] behandelte die wichtigsten Theile der Moral in einzelnen auf August. u. Arist. hinweisenden Schriften). Gelehrter, u. besonders durch weitergehende Benutzung des Aristoteles sich auszeichnend sind die ethischen Theile der Schriften des Albertus Magnus († 1280), obwol sie sonst nicht grade viel eigene Speculation enthalten u. zum theil schon sehr ins casuistische eingehen.

Nach Form u. Inhalt vollendet u. zu tiefsinniger Speculation erhoben wurde die scholastische Ethik durch Thomas v. Aquino, — in dessen Summa theologiae, prima et secunda secundae, in umfassender Ausführlichkeit klare Gedankenschärfe mit hoher religiöser Erkentnis u. sittlicher Lebenserfahrung vereinigend. Die Darstellungsweise ist zwar etwas weitläufig, besonders durch Anführung u. Bestreitung von entgegengesetzten Meinungen, u. ergeht sich oft in unersprießlichen Unterscheidungen u. Spaltungen der Begriffe, aber der Gedankeninhalt selbst ist überwiegend von so gediegenem Charakter, daß die fast bis zur Alleinherschaft steigende u. in der römischen Kirche bis heutigentages maßgebende Autorität des Thomas grade auch in der Ethik im wesentlichen eine wohlverdiente ist; u. die spätere Ethik der römischen Kirche konnte wol hinter diesem Vorbilde zurückbleiben, hat dasselbe aber nicht übertroffen; u. auch für die evang. Sittenlehre wurde Th. von großem Einfluß u. bleibt für sie auch jetzt noch von hoher, wohlzubeachtender Wichtigkeit.

Die mit dem dogmatischen Lehrtheil unmittelbar verbundene Sittenlehre des Thomas zerfällt in einen allgemeinen u. in einen besonderen Theil, von denen ersterer die Tugenden u. die Laster überhaupt, letzterer die einzelnen behandelt, so daß das Ganze überwiegend, obwol nicht ausschließlich, als Tugendlehre erscheint. — Der Mensch ist das Ebenbild Gottes hauptsächlich nach seiner Vernunft; der Vernunft aber eignet wesentlich die Freiheit des Willens, die freie Verfügung über das eigene Thun. Alles Thun, auch das der vernunftlosen Wesen hat einen Zweck; das menschliche also muß einen vernünftigen u. als solchen dem Menschen bewußten Zweck haben, welcher durch freie Willensentschließung erstrebt wird, wärend die vernunftlosen Wesen den ihnen unbewußten Zweck aus Naturtrieb erstreben. Vernünftige Zwecke sind dies nur, insofern sie nicht eine bloße n. endlose Vielheit bilden, sondern in einen letzten u. höchsten Zweck zusammengehen, auf den also alles vernünftige Thun gerichtet ist. Dieser eine höchste Zweck, also das höchste Gut, welches das vernünftige Wesen erreichen will, kann nicht in äußerlichen, vergänglichen, also unwesentlichen Dingen bestehen, sondern nur in dem einen, schlechthin unvergänglichen, Göttlichen, in der Gemeinschaft mit Gott, also in dem schlechthin vollkommenen Leben des vernünftigen Geschöpfes, in der Seligkeit. Gott ist die objective, die Seligkeit die subjective Seite des höchsten Gutes. Die menschl. Seele für sich, ohne mit Gott vereinigt zu sein, kann nicht selig sein; das höchste Gut ist also nicht etwas der menschl. Seele an u. für sich eignendes, hat seinen Grund nicht in ihr, sondern in Gott; das höchste Gut nach seiner objectiven Seite, als Sache betrachtet, ist nicht geschaffenes, sondern unerschaffenes, göttliches Sein, welches aber von dem

Menschen sich angeeignet wird. Angeeignet aber kann dieses unerschaffene nicht werden durch eine sinnliche Warnehmung, sondern allein durch geistiges erfassen, durch erkennen, durch geistiges anschauen. Die Seligkeit also beruht auf einem anschauen Gottes, auf welches daher das vernünftige Streben gerichtet ist. Diese Seligkeit, auf der höchsten Vernunftthätigkeit beruhend, kann in dem irdischen, vielfach beschränkten u. abhängigen Leben nicht ganz erreicht, u. da sie eine unendliche ist, durch endliche Handlungen auch nicht verdient, sondern nur durch religiöse Anschauung angeeignet werden; indem Gott dem Menschen liebend sich selbst u. damit die Seligkeit mittheilt. Dieses aneignen ist aber eben nicht ein bloß passives verhalten, nicht ein willenloses schauen, sondern ein wollendes, liebendes u. in der Liebe sich erfreuendes ergreifen des Göttlichen. Indem in Gott als dem höchsten Gut das vernünftige Streben zu einer vollkommenen Befriedigung u. Ruhe gelangt, ist die Seligkeit Genuß, Freudengefühl; aber dies ist nur die eine Seite der Seligkeit, deren andere das schauende erkennen ist. — Der Wille des Menschen, immer auf ein Gut gerichtet, ist also zwar frei, kann weder durch eine äußerliche noch durch eine innerliche Gewalt zu einer bestimten Wahl gezwungen werden, wird es auch nicht durch Gott, weil Gott jedes geschaffene Wesen nach dessen ihm anerschaffenen Natur wirken läßt, u. er kann sich also ebenso auf ein falsches, nur scheinbares Gut richten, wie auf das wahre, aber das wahre Gut selbst steht nicht in der freien Bestimmung des Menschen, sondern ist durch Gott u. durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst schlechthin bestimt; der Mensch kann es frei wollend erstreben oder verfehlen, aber nicht ein anderes Gut als das wahre setzen. Es gibt kein anderes höchstes Gut als Gott. Der Wille ist gut, wenn er der Vernunft gehorcht; die Vernunft aber ist eine wahrhafte nur, wenn sie Gott gehorcht u. sich von ihm erleuchten läßt. Jedes Thun also ist böse, welches von der Vernunft abweicht, ist es selbst dann, wenn diese Vernunft eine irrende ist (II, 1, 19); alles, was nicht aus dem Gewissen kommt, ist Sünde; aber der einer irrenden Vernunft folgende Wille ist auch nicht gut, sondern insofern böse, als der Irrtum vermeidlich war. Wahrhaft gut ist also nur dasjenige Thun, welches nicht bloß der Vernunft überhaupt folgt, wie dieselbe grade zufällig in jedem Menschen gestaltet ist, sondern der wahren Vernunft, die sich des göttlichen Willens bewußt ist u. nach ihm sich gestaltet.

Die Fertigkeit der Seele, gut zu handeln, ist die Tugend, die also nicht als Handlung, sondern als bleibende Kraft u. Neigung zum handeln, als habitus, als eine Kraft des vernünftigen Willens zu fassen ist. Die Tugenden sind zunächst natürliche Tugenden, d. h. solche, die dem Menschen als solchem, seinem natürlichen, vernünftigen Wesen eignen

u. durch Übung u. Gewönung entwickelt werden, obgleich sie für sich nicht zur Vollkommenheit gelangen können (II, 1, qu. 55-59. 63). Sie unterscheiden sich in Erkentnistugenden u. moralische Tugenden (vergl. §. 17. 18); die ersteren sind die Weisheit, die Wissenschaft, der Verstand u. damit zusammenhängend die Klugheit, u. in einem etwas besonderen Sinne die Kunstfertigkeit. Die moralischen Tugenden beziehen sich auf das begehren; sie zerfallen in vier Cardinaltugenden (II, 1, qu. 60. 61; II, 2, 47 squ.). 1) Die Tugend, als ein Gut der Vernunft selbst betrachtet u. deren Wesen ausdrückend, ist die Klugheit; sie ist, im Unterschiede von der Weisheit, nicht die Herrin, sondern die Dienerin der Sittlichkeit, gibt nicht den eigentlichen Zweck an, sondern nur die Mittel zum Zweck der praktischen Vernunft. 2) Die Tugend, welche die praktische Willensrichtung der Vernunft auf sittliche Handlungen ausdrückt, ist die Gerechtigkeit; sie bezieht sich auf die Verwirklichung des Rechtes, ist der stetige u. feste Wille, einem jeden sein Recht zu gewären, hat es also mit dem zu thun, was den andern Menschen gebürt. In einem gewissen Sinne kann der Mensch allerdings auch gegen sich selbst gerecht sein, wenn nämlich die Vernunft über die Leidenschaften herscht. Die Gerechtigkeit ist die höchste der moralischen Tugenden u. schließt auch die Frömmigkeit, Dankbarkeit 2c. ein. 3) Die Tugend, welche die praktische Willensrichtung der Vernunft auf die Unterwerfung der ihr widerstrebenden Begierden u. Leidenschaften ausdrückt, ist die Mäßigung. Sie führt alle Begierden u. alle Lustempfindungen, die sich auf sinnliche Güter beziehen, u. alle Unlustempfindungen, die aus deren Mangel entspringen, auf das der Vernunft entsprechende Maß zurück. Zu ihr gehört die Schamhaftigkeit, die Ehrbarkeit, die Enthaltsamkeit, die Sanftmuth, die Bescheidenheit, die Demuth 2c. 4) Die Tugend, welche die praktische Willensrichtung der Vernunft auf das durchführen vernünftiger Zwecke gegen die widerstrebenden natürlichen Neigungen u. Affecte, besonders gegen die Furcht in Gefahren, ausdrückt, ist die Tapferkeit. Sie hält alles ab, was die Thätigkeit der Vernunft hindern könnte, erhält also im Gegensatze zu den bloß sinnlichen u. vernunftlosen Trieben den Menschen in den Grenzen der Vernünftigkeit; sie ist theils defensiv, ein festes, ruhiges ertragen feindseliger Einwirkungen, theils offensiv, indem sie die Gefahren angreift; die erstere Seite aber ist für die christl. Sittlichkeit das überwiegende. Die höchste Stufe christlicher Tapferkeit ist das Märtyrertum, in welchem die Liebe das vorwaltende ist. Die einzelnen Haupttugenden werden von Th. in einer sehr weitgehenden, oft allzufeinen Gliederung in zahlreiche besondere Erscheinungsformen getheilt.

Über allen moralischen Tugenden stehen, nicht als ihnen nebengeordnet, sondern sie alle in den christlichen Charakter erhebend, die theo-

logischen Tugenden, die übernatürlichen, die zu ihrem Gegenstande das Göttliche, Übernatürliche haben u. nicht von Natur in uns liegen, sondern von Gott uns gegeben (infusae) sind (II, 1, 62 squ.; II, 2, 1-46); durch sie allein wird dem Menschen die Vollkommenheit auch in den moralischen Tugenden möglich. — 1) Der Glaube; er bezieht sich nicht auf das Endliche, sondern auf Gott, u. hat zu seiner Voraussetzung die göttliche Offenbarung. Er ist ein Denken mit innerer Zustimmung des Willens, u. muß sich auch äußerlich offenbaren im Bekentnis. Der Gegenstand des Glaubens ist theils rein übernatürlich, über unsere Erkentnis u. Vernunft hinausgehend, theils kann er auch durch die natürliche Vernunft erkant werden; aber auch das für die Vernunft erkennbare ist doch durch Gott aus Liebe u. zum Zweck der Erziehung geoffenbart worden. Lebendig gestaltet wird der Glaube erst durch die hinzukommende Liebe (fides formata), ohne sie ist er roh (informis). Da der Glaube die Grundlage aller Sittlichkeit ist, so ist der Unglaube die höchste Sünde; da aber jener eine Tugend ist, so darf man keinen Nichtchristen zum Glauben zwingen. Anders verhält es sich allerdings mit den Ketzern u. Abtrünnigen, denn diese haben ihr Gelübde gebrochen, fallen also unter die Strafe; die Ketzerei verdient die Todesstrafe (II, 2, 10, art. 8. 9); u. wenn ein Fürst vom Glauben abfällt u. infolge dessen in den kirchlichen Bann verfällt, so sind seine Unterthanen ipso facto von seiner Herschaft u. ihrem Eide der Treue frei u. los (II, 2, 12, art. 2). — 2) Die Hoffnung hat zu ihrem Gegenstande die ewige Seligkeit, also die subjective Seite des höchsten Gutes; sie setzt den Glauben voraus, weil uns durch diesen die ewige Seligkeit erst bekant wird. Mit der Hoffnung muß die Furcht Gottes verbunden sein, insofern Gott der Urheber der gerechten Strafe ist. — 3) Die Liebe ist die vollkommenste Tugend, u. ihre Voraussetzung der Glaube u. die Hoffnung. Sie ist eine innige Verbindung des Menschen mit Gott, ein besitzen Gottes u. die gestaltende Form aller andern Tugenden, da der Mensch alles Gute aus Liebe zu Gott thun muß; sie bleibet ewig, wärend der Glaube einst in schauen u. die Hoffnung in den Besitz der Seligkeit übergeht. Die Liebe, die zunächst Liebe zu Gott, u. als solche nicht von Natur in uns ist, sondern eine göttliche Gnadengabe, erweitert sich von selbst zur Liebe gegen die Menschen u. gegen alle Geschöpfe, auch zur Liebe des Menschen gegen sich selbst u. gegen den eigenen Leib, als einen von Gott geschaffenen. Aber alle Liebe zu dem geschaffenen darf nur aus der Liebe zu Gott fließen, u. bezieht sich nicht auf das Böse in den Geschöpfen, sucht vielmehr dasselbe aufzuheben. Die Feinde u. die bösen Menschen überhaupt müssen wir nicht als böse, sondern als Menschen, um ihrer vernünftigen Natur willen lieben. Der Grad unserer

Liebe zu den Geschöpfen hat sich zu richten nach dem Grade der Verbindung derselben mit Gott. Gott selbst ist über alles zu lieben, auch mehr als wir selbst.

Diese Doppelgliederung der Tugenden ist vielleicht die schwächste Seite der Ethik des Thomas u. der Scholastiker überhaupt. Die theologischen Tugenden u. die natürlichen lassen sich durchaus in kein klares Verhältnis zu einander bringen; es sind zwei einander ganz fremdartige, gar nicht zu einander passende Standpunkte, die sich weder einander neben-noch unterordnen lassen, vielmehr nach allen Seiten hin sich gegenseitig stoßen u. beengen, u. theils zu vielen Wiederholungen, theils zu willkürlichen Einordnungen der einzelnen Tugenderscheinungen führen. Daß die Liebe, auch die zum Geschöpf, nur als theologische Tugend auftritt, ist ganz unnatürlich. Die Trennung des Glaubens von der Weisheit ist jedenfalls mislich, da eine christliche Weisheit wesentlich auf dem Glauben an Gott ruht. Die Unterscheidung der Erkentnistugenden u. der moralischen leidet nicht bloß an denselben Mängeln wie ihr Vorbild bei Aristoteles, sondern wird durch die Unterscheidung beider von den theologischen noch verwirrter, da ein sehr wesentlicher Theil dessen, was Arist. der Weisheit zuschreibt, hier auf den Glauben übertragen werden muß. Noch schlimmer wird die Sache dadurch, daß die moralischen Haupttugenden nicht streng nach Arist., sondern nach den vier Haupttugenden Platos aufgezält werden, welcher gar nicht besondere Erkentnistugenden unterscheidet, so daß nun zwar nicht die Weisheit, aber doch die Klugheit als eine moralische Cardinaltugend auftritt, welche doch unzweifelhaft, wie es auch bei Arist. richtig geschieht (S. 80), mit der Weisheit zu den Erkentnistugenden zu rechnen ist. Das ganze griechische Schema aber ist für die Auffassung der christlichen Tugenden völlig unzureichend; u. man fühlt das gewaltsame überall sofort heraus. Sogar den durchaus verfehlten Gedanken des Arist., daß die Tugend immer in der Mitte zwischen zwei Abweichungen liege (S. 74), nimt Thomas auf, u. dehnt dies selbst auf die Erkentnistugenden aus; von den theolog. aber gelte es nur insofern, als wir ein bestimtes, unserer Natur entsprechendes Maß in ihnen erreichen sollen (II, 1, 64), — eine jedenfalls seltsame Deutung des Aristotelischen Mittelweges.

Über die Tugenden überhaupt gibt Thomas noch folgende Bestimmungen, meist nach Aristoteles: Jede Tugend wird durch Ausübung in ihrer Kraft erhöht; alle stehen mit einander in Verbindung, u. wenn sie vollkommen auftreten, ist keine ohne die andern alle. Die Tugenden sind, je nach verschiedenen Seiten betrachtet, an Werth einander theils gleich, theils ungleich; die Erkentnistugenden sind an sich edler, als die moralischen, insofern die Vernunft edler ist als das Begehren; in Be-

ziehung auf die Thätigkeit aber stehen wieder die moralischen höher, weil sie wirksamer sind. Die vollkommene Ausübung der Tugend ruht auf den von Gott unmittelbar verliehenen sieben Geistesgaben (II, 1, 68), die den Menschen willig machen den Wirkungen des heil. Geistes zu folgen, ein schon bei Ambrosius u. Gregor I. vorkommender Gedanke, bei dem es aber selbst dem Scharfsinn eines Thomas nicht gelingt, das Verhältnis dieser Gaben zu den entsprechenden Tugenden, besonders den theologischen, klar zu machen.

Das sittliche Thun richtet sich nach einem Gesetz; dieses gehört in das Gebiet der Vernunft. Das ewige Gesetz ist die das All regierende göttliche Vernunft, nicht die zufällige Vernunft des einzelnen. Die Naturgesetze, auch die der praktischen Vernunft (ratio practica), sind ein Ausfluß des ewigen Gesetzes, u. die menschlichen Gesetze des Staats u. der Gesellschaft sind wieder ein Ausfluß aus beiden. Die bloß in der natürlichen Vernunft liegenden Gesetze reichen für die Sittlichkeit nicht aus; sondern für den übernatürlichen Zweck der Seligkeit bedarf es auch eines positiven göttl. Gesetzes, welches durch Offenbarung für alle bekant u. gesichert wird, u. zugleich auch das natürliche sittl. Bewußtsein vor allem Zweifel sicherstellt (II, 1, 90 squ.). — Im Gebiete christlicher Sittlichkeit ist das eigentliche für alle Christen schlechthin geltende Gesetz von den Rathschlägen zu unterscheiden, welche der freien Wahl überlassen bleiben, deren Befolgung aber eine höhere Vollkommenheit bewirkt u. schneller zum Heilsziele führt. Das alttestamentl. Gesetz als ein Gesetz der Knechtschaft hatte deren nicht, wol aber das Evangelium, als ein Gesetz der Freiheit, um diese den Menschen recht zum Bewußtsein zu bringen. Das hängen am Irdischen hemt das hinankommen zu dem Himmlischen; die Rathschläge beschleunigen letzteres also dadurch, daß sie den Menschen von dem ihm sonst unverwehrten Genusse des Irdischen möglichst losmachen; sie verlangen also Armut, beständige Keuschheit (d. h. Ehelosigkeit) u. das Joch des Gehorsams (obedientiae servitus), letzteres sehr mislich begründet durch Mt. 19, 21 („folge mir nach") u. Joh. 10, 27 (II, 1, 108, art. 4; cf. II, 2, 186). — Das christliche, von dem natürlichen unterschiedene Gesetz kann nicht erfüllt werden durch die natürliche Kraft, sondern nur kraft der in die Herzen der Gläubigen ergossenen Gnadengaben, u. insofern erwirbt sich der Mensch durch seine Tugend auch kein Verdienst vor Gott. Ohne die Gnade kann sich niemand das selige Leben erwerben; aber unter der Voraussetzung der Gnade kann sich der Mensch allerdings ein Verdienst vor Gott u. dadurch eine Vermehrung der Gnade u. der Liebe Gottes, also auch eine Erhöhung seiner Seligkeit erwerben (meritum condigni) (II, 1, 114).

Dem Sittlichguten steht das Böse gegenüber, u. zwar der Tugendhandlung die Sünde, der Tugend als Fertigkeit das Laster (II, 1, 71 ff.); die Sünde u. das Laster sind in Widerspruch mit der wahren Vernunft, also auch überhaupt mit dem Wesen oder der Natur des Menschen. In Beziehung auf die Art der bei der Sünde empfundenen oder erstrebten Lust unterscheidet man geistige u. fleischliche Sünden; in Bez. auf das Object, an welchem man sich versündigt, unterscheidet man Sünden gegen Gott, gegen sich selbst u. gegen den Nächsten. In Bez. auf die Schuld u. Strafwürdigkeit unterscheidet man verzeihliche u. Todsünden (peccata venialia et mortalia); jene bestehen in der Hinwendung zu dem Endlichen ohne bewußte u. beabsichtigte Abwendung von Gott u. ziehen endliche Strafen nach sich, hier auf Erden oder im Fegefeuer; die Todsünden bestehen in der bewußten u. gewollten Abwendung von dem höchsten Gut, also in der bewußten Auflehnung gegen Gott u. seinen Willen, sind gegen die Ordnung der Liebe u. ziehen daher ewige Strafen nach sich. Die Schwere der Schuld richtet sich überhaupt nach der Wichtigkeit des Objectes, nach den Beweggründen, nach dem Grade des Bewußtseins u. der Willensfreiheit u. nach der sonstigen geistigen Beschaffenheit u. der Stellung des Subjectes in der menschl. Gesellschaft. In Bez. auf den positiven oder negativen Inhalt des Thuns unterscheidet man Begehungs- u. Unterlassungssünden (p. commissionis et omissionis). In Bez. auf die Verwirklichung unterscheiden sich Sünden des Herzens, des Mundes u. der That (p. cordis, oris, operis). Bei der Sünde ist eine zweifache Einwilligung des Vernunftwillens zu unterscheiden: in die Lust bei der Sünde, u. in die sündliche That selbst; letztere Einwilligung ist die schuldvollere. — Die Ursachen der Sünde als That sind theils unmittelbare: das von der Wahrheit abirrende Erkennen u. Wollen, indem jenes ein scheinbares Gut für ein wirkliches hält, u. dieses es will, — theils mittelbare, u. zwar innerliche: Einbildungskraft, Sinnlichkeit, Unwissenheit, Leidenschaften u. andere schon vorhandene Sünden, oder äußerliche, also verführende: Teufel u. böse Menschen; die Verführung aber setzt zu ihrer Wirksamkeit ein sündliches entgegenkommen voraus. Gott ist nicht die Ursache der Sünde, wol aber kraft seiner Gerechtigkeit die mittelbare Ursache der Folgen der Sünde, z. B. der Verstockung. Die von der Sünde des ersten Menschen her sich auf alle Geschlechter forterbende sündliche Verderbnis, die Erbsünde, ist in formaler Beziehung die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, in materialer die Richtung der Seelenkräfte auf falsche Güter, die concupiscentia (75 squ.). Die einzelnen Sünden behandelt Th. bei den ihnen entgegenstehenden Tugenden.

In der oft sehr ins casuistische eingehenden Einzeldurchführung neigt

Thomas bei allem sittlichen Ernst doch im allgemeinen nicht zu theoretischer Schroffheit, sondern läßt der persönlichen Entscheidung in besonderen Fällen, selbst dem äußerlichen menschlichen Recht gegenüber, einen ziemlichen Spielraum. Das Eigentumsrecht z. B. ist ihm kein unbedingtes, u. in der äußersten Noth, wo es sich um die Rettung des Lebens handelt, geht das Recht der Selbsterhaltung dem Eigentumsrechte des andern vor, u. der Mensch sündiget nicht, wenn er in solchem Falle von dem ihm verweigerten Überfluß des andern offen oder heimlich das nöthige nimt (II, 2, qu. 66, 7). — Für geliehenes Geld Zinsen nehmen erklärt er nach der allgemeinen alt-christlichen u. mittelalterlichen Annahme für unerlaubt; denn es würde sonst dieselbe Sache zweimal bezahlt; wer ein Brot verkauft, kann sich für das verzehren desselben nicht noch besonders bezahlen lassen; wer es verleiht, erhält ja durch die Rückgabe den Kaufpreis wieder; jedoch ist es nicht unerlaubt, im Falle der Noth Geld um Zinsen aufzunehmen. — Die Pflicht der Wahrhaftigkeit gestattet zwar, weniger zu sagen, als man für wahr erkennt, nicht aber mehr; denn das wenige ist ein Theil des Ganzen. Jede Lüge ist eine Sünde, aber in verschiedenen Graden; eine bewußte Lüge zum Schaden eines andern ist eine Todsünde, eine Scherz- oder Dienstlüge aber in gleichgiltigen Dingen, u. wenn sie niemandem Schaden bringt, ist eine erlaßliche (II, 2, qu. 110, 4).

Duns Scotus, in welchem ein wirklich speculativer Tiefsinn sich nur zu oft in sophistisches u. skeptisches Gedankenspiel verirrte, machte in mehr als einer Beziehung durch seine am auffinden u. kunstvoller Lösung von Widersprüchen u. Schwierigkeiten sich gefallende Sophistik die sittl. Idee u. vor allem ihre besondere Anwendung schwankend. Für die entgegengesetztesten Auffassungen macht ein feinausgesponnenes quatenus Raum u. öffnet der subjectiven Willkür zu schlaffer Gesetzesauslegung den Weg. Vieles erinnert bei ihm auffallend an die späteren Verirrungen jesuitischer Auffassung. Den Begriff der Willensfreiheit faßt er im Gegensatz zu Thomas wesentlich nur als grundlose Willkür, sowol beim Menschen als bei Gott; hatte Thomas behauptet, daß der wirklich vernünftige Mensch in der vernünftigen Erkentnis des Guten allerdings zugleich einen obgleich nicht zwingenden, Beweggrund zum Guten habe, so daß er sich nicht gleichleicht für das vernünftige u. unvernünftige entscheiden könne, sondern zu jenem eine natürliche Hinneigung habe, u. daß der Wille sich also keineswegs völlig neutral verhalte (II, 1, 9. 13. 17. 58.), so behauptet dagegen Duns, daß nach jener Auffassung der Wille garnicht frei sondern durch das erkennen bestimt sei; als frei sei er vielmehr an die vernünftige Erkentnis garnicht gebunden, sondern verhalte sich völlig neutral u. könne sich mit gleicher Leichtigkeit für oder gegen das erkannte entschei-

den.[1]) Ebenso ist die Freiheit des göttlichen Willens in keiner Weise mit dem Charakter einer inneren Nothwendigkeit zu fassen, so daß Gott nicht etwa ebenso gut das entgegengesetzte von dem wollen könnte, als was er wirklich will. Nicht darum ist etwas von Gott gewollt u. als Gesetz gegeben, weil es an sich gut ist, sondern es ist einzig darum gut, weil es Gott grade so gewollt hat; er hätte aber ebenso leicht auch das entgegengesetzte davon wollen können. Gott ist also auch an seine Gebote nicht gebunden, u. kann sie auch wieder aufheben, nicht bloß die positiven der Offenbarung, sondern auch die natürlichen Sittengesetze; nur von den beiden ersten Gesetzen des Dekalogs, weil unmittelbar aus dem Wesen Gottes folgend, kann Gott nicht dispensiren.[2]) Im Interesse jenes schlaffen Freiheitsbegriffes liegt es wol auch, daß Duns Sc. auch sittlich gleichgiltige Handlungen annimt, nicht etwa bloß solche Handlungsweisen, die als weder geboten noch verboten das Gebiet des Erlaubten ausmachen, sondern auch wirkliche einzelne Handlungen, die weder gut noch böse seien, d. h. die nicht aus Liebe zu Gott gethan werden, aber auch nicht im Gegensatze zu ihm.[3]) In Beziehung auf bestimte sittliche Fälle zeigt sich daher Duns Scotus oft sehr schlaff. Lüge u. Verstellung erklärt er als unter Umständen erlaubt.[4]) Ein Versprechungseid verpflichtet nur dann zur Erfüllung, wenn man beim schwören die Absicht dieser Erfüllung gehabt hat, obgleich freilich ein Eid, bei welchem man diese Absicht nicht gehabt, eine Todsünde ist.[5])

Die scholastische Ethik im allgemeinen trägt eine ziemlich gleichartige Erscheinungsform. Es werden bei den einzelnen Punkten zuerst entgegengesetzte Ansichten mit ihren Gründen aufgeführt, u. dann darüber eine Entscheidung gegeben; Aussprüche der Kirchenväter, bes. auch des August. u. des Dionysius Areop., oft auch des philosophus, d. h. des Arist., gelten ohne weiteres als Beweisgründe; die Aussprüche der h. Schr. treten mehr in den Hintergrund. — Bei allem anzuerkennenden Scharfsinn in der Entwickelung der Begriffe zeigt sich doch auch ein gewisser Mangel an Muth, die philosophische Gedankenarbeit rein aus dem christlichen Bewußtsein heraus sich entfalten zu lassen. Die griechisch-römische Sittenlehre war den Scholastikern doch nicht bloß eine vorbildende u. vorbereitende Arbeit, war ihnen auch in Beziehung auf den Inhalt von allzusehr bestimmender Macht. Sie ringen wol mit großer Kraft, die außerchristliche Philosophie in die christl. Gedankenwelt hinaufzubilden, aber jene ist ihnen doch zu mächtig, als daß sie nicht vielfach das christl. Bewußtsein durch das heidnische umstrickt u. seiner Eigentümlich-

1) Quaestt. in libr. Sentent. II, dist. 25. ed. Lugd. 1639. t. 6. p. 873 squ. — 2) A. a. O. III, dist. 37. t. 7. p. 857. — 3) II, dist. 41. — 4) III, dist. 38, p. 917. — 5) III, dist. 39, p. 980.

keit beraubt hätten. Sie haben den Gegensatz wol gespürt, aber nicht überwunden, u. das häufige unlebendige nebeneinanderstellen beider Elemente zeigt nur ihre Verlegenheit, nicht ihre den fremdartigen Stoff bewältigende Kraft. — Der fast überall uns begegnenden Anwendung gewisser Lieblingszahlen bei der Eintheilung u. Gliederung, besonders der drei u. sieben, außerdem der vier u. zwölf, liegt zwar die Ahnung einer inneren Gesetzmäßigkeit auch des geistigen Lebens zu grunde, aber diese kommt zu keinem wissenschaftlichen Bewußtsein, u. der eigentliche Grund ihrer Anwendung bleibt doch die typische Bedeutung jener Zahlen als heiliger. Daß sieben Seligkeiten, sieben (verschieden aufgeführte) Todsünden rc. angenommen werden, erscheint ohne inneren Grund; u. oft wird dieser Gebrauch der Zahlen zum eitlen Spiel, wie wenn ein Schriftsteller überall die Zwölfzahl anbringt, bei Eintheilung der Begriffe, bei Gründen u. Gegengründen rc.

Der von den Scholastikern verarbeitete ethische Lehrstoff wurde später in großen, aber wenig systematisch verarbeiteten Sammelwerken mit den entsprechenden Ausführungen der Kirchenväter den weiteren Kreisen der kirchlichen Welt zugänglich gemacht. Noch in die Zeit des Thomas fällt die Summa des Wilhelm Peraldus [1]) eine im wesentlichen casuistische, ziemlich geordnete Verwerthung der Scholastik; das fast ganz aus Thomas entnommene Speculum morale, angeblich von Vincentius Bellovacensis († 1264), im 14. Jahrh. entstanden; [2]) u. die vielgebrauchte, sehr vollständige u. gelehrte Summa des Antonius von Florenz († 1459). [3])

Gegen die eigentliche Scholastik mit geistreicher Schärfe kämpfend, in Beziehung auf die Erkentnis mehr empirisch, obwol von hoher philosophischer Bildung, suchte Johannes v. Salesbury (Sarisberiensis, † 1180 als Bisch. v. Chartres) den sittlichen Auffassungen der Kirche einen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben; er schloß sich hierbei großentheils an Gregor d. Gr. an. Vollkommen zu sein, ist Gottes Wesen, vollkommen zu werden die Aufgabe des Menschen als des Ebenbildes Gottes; vollkommen, also glückselig wird der Mensch nur durch sittliches Thun, welches einerseits auf der Erkentnis der Wahrheit, andrerseits auf der Liebe zu Gott ruht. Die Wahrheit erkennen kann der Mensch nach dem Sündenfalle nur kraft der göttlichen Offenbarung u. Erleuchtung, das Gute vollbringen nur durch göttl. Gnadenunter-

1) Summa s. tractatus de virtutibus et vitiis, seit d. 15. Jahrh., (ohne Jahreszahl u. Druckort, dann Col. Agr. 1479. fol. Basel, 1497 Oct.), oft gedruckt. — 2) Nicht in dessen Opp. 1481, sond. besonders gedruckt als Theil des großen Speculum naturale etc. 1473 u. später. — 3) Summa theol. 1477. 1478. 1480. 1496; 1740, 4 voll.

stützung. Wegen der allen Menschen angebornen bösen Begierde gibt es keine Tugend ohne einen beständigen Kampf der durch die Erlösung gekräftigten Liebe zur Gerechtigkeit gegen jene böse Begierde. Wie das Wesen u. die Quelle aller Sünden die zur Selbstüberhebung oder zum Hochmuth gesteigerte natürliche Begierde ist, aller Tugendkampf also zunächst sich gegen den Hochmuth des Herzens richtet, so ist das Wesen aller christl. Tugend die auf der Gottesliebe ruhende Demuth, welche danach trachtet, den Eigenwillen abzulegen u. Gott in allen Dingen die Ehre zu geben. Der sittl. Werth der Handlungen ruht also nicht in dem Werke, sondern in der Gesinnung; aber aus der rechten Gesinnung folgt mit sittl. Nothwendigkeit auch das rechte Werk. — Die Sittlichkeit ist aber keine bloß individuelle Aufgabe; sie hat ihre Wahrheit nur in dem sittlichen Gesamtwesen, welches in der Kirche u. dem mit ihr eng vereinigten christl. Staate sich darstellt. Der Staat hat als ein wirklicher sittlicher Organismus auch eine sittliche Aufgabe, nämlich die Gerechtigkeit nach dem göttlichen Willen zu vollbringen u. die Sittlichkeit des Volkes nicht bloß zu schützen, sondern auch zu pflegen u. zu leiten. Das den Staat beherschende Gesetz darf also nicht Ausdruck menschlicher Willkür, sondern nur des göttlichen Willens sein, dem auch der Fürst sich schlechthin zu unterwerfen hat; es muß also auf Gottes geoffenbartem Worte ruhen, u. die Stellvertreter Gottes, die Vertreter der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, müssen auch die Seele des christl. Staates sein; denn eben in seiner sittlichen Aufgabe ist der christl. Staat mit der Kirche eins. Gottesfurcht ist die Lebensmacht des christl. Staates, u. dieser muß darum vor allem das sittliche Recht der Kirche, u. die Priester als das höhere, gewissermaßen göttliche Element in der weltlichen Gemeinschaft, anerkennen u. ehren. Die Priester sollen u. dürfen allerdings nicht selbst den Staat leiten u. verwalten, sie sollen vielmehr nur durch ihr sittl. Vorbild, durch Lehre, Mahnung u. Rüge auf denselben einwirken, aber die Fürsten, denen nach göttlicher Ordnung die Leitung des Staates zusteht, haben das Schwert nur von der höheren sittlichen Gemeinschaft, von der Kirche empfangen, um im Namen der christlichen Idee die Gerechtigkeit zu vollbringen, u. ebenso steht der Kriegerstand, die Ritterschaft, nicht bloß im Dienste des Fürsten, sondern ganz ebenso u. zuerst im Dienste Gottes, also der Kirche. Ein Fürst, welcher sich von dem göttlichen Gesetz lossagt, gegen die göttlichen Ordnungen, also auch gegen die Kirche sich empört, hat als Tyrann sein sittliches Recht an die Krone vernichtet, u. es ist nicht bloß rechtmäßig, ihm Widerstand zu leisten, sondern auch in jeder Weise, selbst durch Hinterlist u. Meuchelmord, ihn zu entfernen [Policr. IV, 2]. Die Staatslehre des Joh. v. S. ist ein mittelalterlich christliches Gegenstück

zu Platos Staatslehre, die er bestimt nicht gekant hat, u. sucht Augustins civitas dei in den weltlichen Staat hineinzubilden.[1])

Die Neigung der Scholastiker, schwierige Streitfragen aufzuwerfen, führte sie von selbst zum hinüberstreifen in die Casuistik, u. diese, die sich neben der Scholastik forterhalten hatte, entnahm später aus derselben vielen ihr entsprechenden Stoff u. zum theil auch eine mehr wissenschaftliche Form. Mit dem Verblassen der Scholastik im 14. Jahrh. trat daher die Casuistik grade in ihre Blütezeit. Die Summae casuum conscientiae wurden behufs der Beichten u. Bußen, u., da sie auch meist viel kirchenrechtliches enthielten, behufs der Kirchenverwaltung sehr viel gebraucht. In ihnen finden wir eine nur wenig geordnete, oft nur alphabetische Zusammenstellung bestimter einzelner sittlicher Fragen, die sich überwiegend auf das Erlaubte u. Unerlaubte beziehen, u. deren Entscheidung weniger aus allgemeinen sittl. Gedanken als auf grund von Aussagen angesehener Kirchenlehrer gegeben wird. Die Fragen sind oft garnicht aus dem Leben gegriffen, sondern nur erfunden, um wie bei einer Räthsellösung Scharfsinn zu zeigen; u. bei einigen dieser Werke zeigt sich ein eigentümlich behagliches verweilen bei höchst unsauberen Gegenständen. Vor der Fülle des einzelnen verschwinden die allgemeinen Gesichtspunkte oft ganz, u. die Moral ist in Gefahr, in advocatenmäßige Sophistik auszuarten u. das Sittliche nur ganz verstandesmäßig u. skeptisch zu behandeln, daher oft Fragen als zweifelhaft weitläufig erörtert werden, die für das unbefangene sittl. Bewußtsein durchaus nicht zweifelhaft sein können. Die bekantesten sind die Summen von Raymundus de Pennaforti im 13. Jahrh.,[2]) Astesanus im 14. Jahrh.[3]) (die Astesana, sehr sorgfältig u. besonnen, enthält auch viele allgemeine Betrachtungen, ziemlich systematisch geordnet, reichhaltig); Angelus de Clavasio im 15. Jahrh.[4]) (die Angelica, wol die am meisten verbreitete; alphabetisch, viel unnütze, oft unzarte Fragen behandelnd); Sylvester Prierias, General der Dominikaner, der bekante Gegner Luthers, gab in seiner Summa moralis,[5]) meist Summa Summarum genannt, eine unselbständige Zusammenfassung der übrigen, alphabetisch. (Die Pisanella [1470 u. oft], überarbeitet von Nic. de Ausmo, 1471. 73. 74. 75. 78; Galensis, 1475; Rosella, 1516; Pacifica, 1574. Die Biblia aurea, 1475. 81; auch deutsch, alphabetisch.) —

1) Bes. in dem Policraticus. — (Reuter, Joh. v. S. 1842). Schaarschmidt, Joh. Saresb. 1862. — 2) Summa de casibus poenitentiae, Verona, 1744; nach ihr ist die des Joh. v. Freiburg, Augsb. 1472 u. oft, bearbeitet. — 3) S. d. cas. consc., zuerst ohne Ort u. Jahr. c. 1468-72 fol.; dann Col. 1479; Norimb. 1482, u. später oft. — 4) S. cas. consc. 1486, ohne Druckort, fol.; Venet. 1487 Q.; Norimb. 1488 u. später oft. — 5) 1515, Q.; Argent., 1518, fol.

Auch Gratians Decrete enthalten im ersten Theil manches in die casuistische Moral gehörige.

§. 35.

Die Schriften der Mystiker enthalten im Gebiete der Ethik viele tiefe Gedanken, aber ohne streng wissenschaftliche Form. So bei Richard v. St. Victor und Bonaventura. Weniger mystisch als einfach praktisch, die Seite des Gemüts hervorkehrend, wirkten Bernhard v. Clairveaux und später Thomas a Kempis, wärend Eckhard, zum theil selbst Tauler im Geiste einer bis ins pantheistische streifenden Mystik das Sittliche überwiegend verneinend und quietistisch fassen, als geistige Armut, als abwenden des Geistes von allem geschaffenen. Vermittelnd zwischen Mystik und Scholastik sucht Joh. Gerson auch das Ethische zu gestalten, bekundet aber bereits das Erschlaffen des sittlichen Geistes, welches sich vor der Reformation in weiten Kreisen verbreitete; in mehr volkstümlich-empirischer Betrachtungsweise bewegt sich Raimundus v. Sabunde Im Geiste der Reformation und als ihre Vorläufer wirkten auf dem ethischen Gebiete Wicliffe, Huß, Joh. v. Goch, Savonarola.

Der immer enger an Aristot. sich anschließenden dialektischen Behandlung der Sittenlehre gegenüber schließt sich die mystische, der scholastischen Verstandesrichtung entgegengesetzte Theologie mehr oder weniger eng an die Schriften des vermeintlichen Areopagiten (S. 145) an, hält sich aber meist von den kühn ausschweifenden Speculationen des Joh. Scotus fern, u. gibt im allgemeinen mehr sinnige Betrachtungen u. tiefe Gedankenblicke als strenge u. klare Gedankenentwickelung. Die Willensfreiheit wird bei den meisten mittelalterlichen Mystikern ziemlich stark betont; das thatkräftige Wirken nach außen tritt aber hinter das rein innerliche Leben zurück.

Richard v. St. Victor (um 1150), behandelt in mehreren einzelnen Schriften das innerliche Leben des frommen Gemütes in der Einigung mit Gott, welches durch die contemplatio, unterschieden von der cogitatio u. meditatio, in selbstvergessende Liebe übergeht. Das Göttliche wird nicht durch arbeitendes denken u. thun erreicht, sondern durch unmittelbares, geistiges, frei sich hingebendes schauen, welchem Gott sich als das in die empfängliche Seele einstrahlende Licht liebend kundgibt. Empfänglich aber wird sie durch stete Reinigung von den Schlacken der irdischen Liebe, des Strebens nach der Creatur, durch Einkehr in sich selbst, nicht um sich selbst im Gegensatze zu Gott festzuhalten, sondern um in heißer Liebessehnsucht nach ihm hinzustreben; das Ziel ist die voll-

kommene, selige Ruhe in Gott, Bedingung das Wirken der Gnade u. das freiwillige, freudige ergreifen derselben. — Bonaventura († 1274), sucht die Dialektik mit der Mystik zu verschmelzen, führt aber die letztere trotz aller, oft bis ins überschwengliche steigenden Gefühlsinnigkeit weniger tief durch als Richard, u. hält sich mehr im Gebiete der praktischen Frömmigkeit. — Bernhard († 1153), der Scholastik vielfach nicht ohne Grund entgegentretend u. überwiegend auf dem praktischen Gebiete sich bewegend, hat auch die Sittenlehre in einzelnen Theilen näher erörtert; (de diligendo deo; de gradibus humilitatis et superb.; de gratia et libero arbitrio; de consideratione.) Zur wahren Tugend gehören zwei Dinge, die göttliche Gnade u. die freie zustimmende Annahme derselben; ohne Freiheit keine Zurechnung. Die Freiheit aber ist dreierlei: Freiheit der Natur, die der Nothwendigkeit entgegengesetzt ist, Freiheit der Gnade, durch Christum erworben, also Befreiung von der Knechtschaft unter die Sünde, u. Freiheit der Herlichkeit, in der ewigen Seligkeit wirklich, jetzt aber nur in Augenblicken des geistlichen schauens. Die Wahlfreiheit ist von Natur, aber durch die Gnade wird sie geordnet u. auf das Gute gelenkt, jedoch nicht gezwungen. Durch den freien Willen an sich gehören wir uns, durch das wollen des Guten gehören wir Gott an, durch das des Bösen dem Teufel. Die Entscheidung liegt in unserer Hand; niemand wird zum Heil gezwungen. Die Liebe, die das Wesen des Sittlichen ausmacht, hat vier Stufen: der Mensch liebt sich selbst um seinerselbst willen; dann liebt er Gott, aber nicht um Gottes, sondern um seinerselbst willen, weil er ohne Gott nichts vermag; dann liebt er Gott um Gottes willen, aus Dankbarkeit für erfahrene Liebe, u. zuletzt liebt der Mensch auch sich selbst nur um Gottes willen; diese höchste Stufe, die der wahren Sittlichkeit, ist aber in diesem Leben nur selten. Das Wesen der Weisheit überhaupt ist es, das unsichtbare Wesen Gottes in allen Dingen zu schauen u. zu lieben, alles eigene an Gott hinzugeben u. nur in Gott u. um Gottes willen zu leben. Alle wahre Tugend bekundet die Demuth, kraft deren der Mensch in rechter Selbsterkentnis für sich selbst zunichte wird; die Demuth führt in zwölf Stufen zur Wahrheit, die selbst wieder in drei Stufen sich entwickelt, deren höchste das unmittelbare geistliche schauen Gottes ist. Demuth, Liebe u. Schauen der Wahrheit sind die drei Speisen der Seele, entsprechend dem Sohne, dem heil. Geist u. dem Vater. In der Entwickelung der Contemplation zeigt sich vorzugsweise das mystische Element Bernhards. Vieles entlehnt er der herschenden Moral, so außer den vier Cardinaltugenden auch den Gedanken des Mittelweges als des Wesens der Tugend.

Der in geistvollem Tiefsinn, aber glühender Überschwenglichkeit nicht selten die Grenzen christlicher Weltanschauung überschreitende Mei-

ster Eckhart (Dominikaner in Cöln, † 1329)*) war für die folgenden Mystiker von größtem Einfluß; an Dionysius Areop. sich anlehnend, treibt er den Gedanken der Einigung der Seele mit Gott als des höchsten Gutes zu einer Höhe hinauf, daß ihm die Selbständigkeit des Geschöpfes u. dessen Unterschied von Gott fast verschwindet, nicht im Sinne des neueren Pantheismus, sondern in dem des Johannes Scotus. Die Welt ist eigentlich nichts, ist mehr Schein als Wirklichkeit; Gott allein ist wirklich in allem seienden, Gott allein ist Gegenstand der wahren Liebe u. in dieser Liebe ist alle Sittlichkeit beschlossen. Alles Streben des Menschen muß also darauf gerichtet sein, mit Gott einszuwerden, seine Besonderheit abzuthun, von allem Geschaffenen sich abzuwenden, nichts zu wollen, nichts zu lieben, nichts zu wissen als Gott allein, in Gott sich zu versenken, in Gott sich umzuwandeln. Soll Gott einkehren in die Seele, so muß die Creatur ausgetrieben werden; soll der Mensch reich werden an Gott, muß er arm werden an der Creatur. Wenn der Mensch von allem Endlichen sich abwendet, sich u. die Welt vergißt u. seine Seele einzig auf Gott richtet, so ergießt sich Gott in seine Seele, wird Gott in ihr geboren, hat sie ewige Ruhe in Gott. Das tugendhafte Wirken in der Welt ist nicht das höchste, denn da tritt der Mensch in die Vielheit des Endlichen; wer Gott gefunden, ihn in sich wohnen hat, entkleidet sich auch der Werke, will nur das innere Werk, ruht allein in Gott; ja er trachtet auch nicht nach seiner Seligkeit, denn auch dies ist ja ein hangen an sich selbst, an dem geschaffenen, er trachtet nur, sich Gott gänzlich hinzugeben, sich ihm zu opfern, sich zunichte zu machen, alles von sich abzuscheiden u. auszuschälen, was endlich, was creatürlich, von Gott unterschiedenes ist; er sagt sich nicht bloß los von der Sünde, sondern auch von der Welt u. von sich selbst. Nicht der Mensch soll wirken, sondern er soll Gott ganz allein in sich wirken lassen; solche Lauterkeit des Herzens, solches freisein von allem eigenen, auch von allem eigenen Wollen ist das höchste, ist die geistliche Geburt Gottes in der Seele; wir besitzen alles Gute, wenn wir mit Gottes Natur vereinigt sind u. ein Anblick Gottes „in seiner Bloßheit" gilt mehr u. vereinigt die Seele mehr mit Gott als alle Werke der Christenheit es vermögen.

In ähnlichem Geiste, obwol weniger kühn in der Steigerung des mystischen Gedankens, erfaßte Eckharts Schüler Tauler (Dominicaner in Cöln u. Straßburg † 1361) in seiner „Nachfolge des armen Lebens

*) Schriften, herausg. v. Pfeiffer 1847, — (meist Predigten; größere wissenschaftl. Werke scheinen verloren) C. Schmidt, in d. Stud. u. Krit. 1839, 3; Martensen, 1842; Jos. Bach, 1864.

Christi"*) die reine, aber eben darum einseitige u. das christl. Bewußtsein gefärdende Mystik. Das Wesen der Sittlichkeit ist die geistliche **Armut**; der Weg zum Leben, zur „Gleichheit Gottes" ist geistlich arm zu werden, abgeschieden zu sein von aller Creatur, an nichts sich heften unter den endlichen Dingen; da aber alles Endliche an etwas haften muß, so soll der Mensch nur an dem haften, was über ihm ist, an Gott. Je ärmer der Mensch ist an der Creatur, um so reicher ist er an Gott; Gott aber wird nur unmittelbar geschaut, ohne Dazwischenkunft der Creatur; insoweit der Mensch auf die Creatur blickt, ist er von Gott fern. Alles vielfache, mannigfaltige muß der Mensch von sich abstreifen, um reich zu werden an dem Einen, muß arm sein an Erkentnis, insofern diese auf das Endliche sich bezieht u. in endlichen Formen sich bewegt, arm an Tugend, insofern sie Handlung im Endlichen ist, (nur die Gesinnung ist göttlich), arm selbst an Gnade, insofern die mit Gott geeinte Seele nicht mehr in bloßer Gnadenbeziehung zu Gott steht, sondern von Gott mit sich geführt wird in göttlicher Weise. Das einzig wahre Erkennen ist das unmittelbare geistliche Schauen Gottes. Die einzige Tugend ist die einfältige Liebe zu Gott. Gott ist frei von allem creatürlichen; in der geistlichen Armut wird der Mensch auch frei, wird aller Dinge ledig, dringt als freie Seele hinein in das ungeschaffene Gut, in Gott, u. wird von irdischer Lust u. von Schmerz nicht mehr berührt. Die wahre, göttliche Freiheit entspringt also aus der Armut u. Demuth, die falsche aus der Hoffart. Gott ist ein lauter Wirken; darum ist auch die Armut ein lauter Wirken mit Gott; es gibt aber dreierlei Werke: 1) das **natürliche** Werk, theils leiblich u. sinnlich; dies soll mit Maß u. im heil. Geist geschehen, u. dem Sinnen das nothdürftige gewährt werden, theils geistlich, als Erkentnis u. Liebe, u. auch dies Werk soll nur zur Nothdurft geschehen, soll abgelenkt werden von allen nicht schlechthin nothwendigen Dingen; sonst führt es zur Hoffart. 2) Das **Gnadenwerk** im Menschen ist zunächst Erkennen, nämlich der heil. Schrift u. alles Wirkens des heil. Geistes, also auch Erkentnis des Guten u. des Bösen. Wenn sich der Mensch durch den in ihm wohnenden göttlichen Geist führen läßt so wird er ein Freund Gottes; als solcher muß er ledigwerden aller zeitlichen Dinge u. auf sie verzichten, denn sie sind alle nichtig; er muß nur Christo nachgehen, dann gelangt er: 3) zu dem **göttlichen** Werk im Menschen; der Mensch ist nun **ein** Geist mit Gott u. will nichts als Gott; sein Werk ist Gottes Werk u. Gottes Werk ist das seinige; u. Gottes Geist redet zu ihm nicht mehr in Bild u. Form, sondern in vollem Leben, Licht

*) Herausg. v. Schlosser, 1833 (in neuem Deutsch); seine Predigten sind mehr praktisch-erbaulich. Die als T's. Werk geltende Medulla animae ist nicht von ihm. C. **Schmidt**, Joh. T. 1841.

u. Wahrheit. Alle Kräfte der Seele feiern u. sind müßig u. lassen Gott allein wirken, u. dies ist dies höchste Werk, das sie leisten können. Der menschliche Geist verliert endlich sich selbst, verliert sich in Gott u. weiß nichts mehr als Gott; Gott setzt sich an die Stelle der Vernunft im Menschen u. wirket seine Werke; das Gemüt versenkt sich in Gott, u. bleibt im Schweben in Gott ewiglich, es ertrinkt im grundlosen Meere der Gottheit. Durch das verzichten auf alles zeitliche, durch die rechte Armut wird also der Mensch auch der äußerlichen Werke ledig. Wer nichts mehr hat, um seinen Nebenmenschen zu helfen, hat auch dies nicht mehr zu thun; auch die äußerlichen Werke gehören noch zu dem zeitlichen, u. der Mensch muß also durch sie hindurch u. über sie hinausgehen zu der wahren Armut u. Beschauung; in dem einen Werke wirkt er alle Werke, u. in der einen Tugend hat er alle. — Bei Tauler ist die eine Seite des Sittlichen, die Einigung mit Gott, einseitig ausgebildet, so daß das Recht der creatürlichen Besonderheit dagegen verschwindet, daher vielfach ein hinübergreifen in pantheistische Anschauungen. — In ähnlichem Geiste, aber in noch überschwenglichere Gefühlsmystik übergehend, schrieb, obgleich mehr in bildernden Schilderungen u. zuversichtlichen Behauptungen als in wissenschaftlicher Begründung: Joh. Ruisbroch in Brüssel († 1381).

Der umfassende Geist eines Gerson († 1429) konnte das Sinken des inneren, auch im sittlichen Bewußtsein sich bekundenden Geistes der Kirche nicht aufhalten. Scholastik u. Casuistik hatten durch Spitzfindigkeiten die schlichten sittl. Auffassungen vielfach beirrt; u. wärend sie sich um vermeintliche Schwierigkeiten selbsterfundener Gewissensfälle in fruchtlosem Scharfsinne abmühten, verloren sie den Sinn für sittl. Lauterkeit, u. fanden für Ausnahmen von der sittl. Regel mancherlei Gründe. Der Franziskaner Jean Petit zu Paris konnte auf Veranlassung der Ermordung des Regenten, des Herzogs von Orleans, 1407, den Tyrannenmord öffentlich als recht verteidigen, u. das Costnitzer Concil wagte keine entschiedene Misbilligung dieser Lehre auszusprechen, ließ vielmehr zuerst den Gedanken des moralischen Probabilismus auftauchen, d. h. die Erklärung einer sittlich zweifelhaften Handlung als zuläßig auf Grund der zustimmenden Ansicht einiger angesehenen Kirchenlehrer.*) Gerson, welcher die Lehre Petits nur mit Halbheit bestritt, war auch selbst in die Schlaffheit des sittl. Bewußtseins verstrickt u. begünstigte den Probabilismus. Das Cölibatgelübde wird nach ihm nur durch wirkliche Ehe, nicht durch Buhlerei verletzt, u. für letztere zeigt er übergroße Nachsicht.**)

*) Marheinecke, Gesch. d. christl. Moral u. s. w. 1806, S. 161 ff.; Stäudlin, Gesch. d. christl. Moral seit d. Wiederaufl. ꝛc. 63 ff.; Wessenberg, Kirchenversamml. 2, 247. — **) Opp., Antv. 1706; t. III, 917 ff.

Die berüchtigte Moral der Jesuiten gehört nicht ihnen eigentümlich an, sondern ist nur die Weiterbildung des schon vor der Reformation in der römischen Kirche mächtigen Geistes. In andern Beziehungen sucht Gerson in seinen zahlreichen Schriften über einzelne moralische Gegenstände die Unwahrheiten der herschenden Moral zu mildern; das Mönchtum u. die Rathschläge gelten ihm weniger; der Unterschied der erlaßlichen u. der Todsünden ruht mehr in der subjectiven Absicht als in dem objectiven Wesen der Sünde. Das mystische Element tritt bei G. sehr gemäßigt auf.

Thomas a Kempis (†1471), der wahrscheinliche Verf. des verbreitetsten aller Andachtsbücher, de imitatione Christi, (in alle europäische Sprachen übersetzt u. an 2000 mal herausgegeben), bekundet sich darin als einen durchaus praktisch-gemäßigten Mystiker, von tiefer sittlicher Lebenserfahrung, ächter, inniger, sittlich kräftiger Frömmigkeit, daher in der evangelischen Kirche nicht minder geschätzt als in der römischen. Die Darstellung ist in einfacher, ächt volkstümlicher Klarheit, durch welche sich die sinnige Gemütstiefe noch glänzender hervorhebt. — Die zuerst von Luther 1516 herausgegebene „Deutsche Theologie“ aus dem 15. Jahrh., von unbekantem Verfasser, trägt, an Tauler sich anlehnend, eine etwas stärker speculativ-mystische Färbung als das vorige Werk, betont die Abwendung von sich u. von der Welt, die Vereinigung mit Gott als dem einigen, ewigen Gut in fast einseitiger Weise, also daß das sittliche Recht der Persönlichkeit allzusehr zurückgedrängt u. zwischen dieser u. der abzuthuenden „Selbstheit“ zu wenig unterschieden wird.

Weniger dem Inhalte als der Form nach eigentümlich, u. ebenso von der Scholastik wie von den Mystikern unterschieden sind die ethischen Darstellungen des Raymundus v. Sabunde (zu Toulouse, um 1430). *) Die Ergebnisse der bisherigen theolog. u. philos. Arbeiten sich aneignend, suchte er sie, mehr von dem Standpunkte der Erfahrung, der Naturbetrachtung u. des gemeinen Menschenverstandes dem allgemeinen Verständnis nahezubringen. Die auf das Gute gerichtete Willensfreiheit ist das höchste Besitztum der Vernunft; zur höchsten Stelle in der Reihe der Geschöpfe berufen, soll sich der Mensch durch freies handeln seines Berufes würdig zeigen, den Einklang des geschaffenen bewaren. Da der Mensch nichts von selbst, sondern alles allein von Gott empfangen hat, so ist seine erste Pflicht die dankbare Liebe zu Gott, der ihn zuerst geliebt [tit. 96ff. 109ff.]; die Liebe zu sich selbst wird erst durch die Liebe zu Gott sittlich. Die andern Geschöpfe geben uns gutes, nur insofern Gott durch sie wirket, darum muß auch die Liebe zu ihnen der

*) Theologia naturalis, Solisb. 1852. — Matzke, R. v. S. 1846.

Liebe zu Gott untergeordnet werden; aber aus dieser Gottesliebe folgt auch die Liebe zu dem von ihm geschaffenen, also vor allem zu dem Menschen als Gottes Ebenbilde; daher die Forderung, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst [120 ff.]. Durch die Liebe zu Gott wird der Mensch Gott immer ähnlicher, denn amor convertit amantem in rem amatam [129 ff.], was aber nicht in dem weitgreifenden Sinne der Mystiker zu verstehen ist. Das Böse besteht darin, daß wir das Geschöpf nicht in Gott ehren u. lieben, sondern für sich, was also Götzendienst ist; u. die Wurzel alles Bösen ist solche unfromme Liebe zu sich selbst, also die Selbstsucht u. der Eigenwille; der Teufel will nichts als sich selbst. — Da infolge der Sünde eine allgemeine Verderbnis der Natur des Menschen eingetreten, u. die Macht der Sünde über den Menschen erst durch die Erlösung gebrochen ist, so ruht die christliche Sittlichkeit durchaus auf der liebenden Dankbarkeit gegen Christum u. fordert einen stetigen Kampf gegen die in uns immer noch wohnende Sünde.

Die wärend der Alleinherschaft des Papsttums nie ganz verschwundene evangelische Richtung, besonders seit den Waldensern immer schärfer der entarteten Kirche entgegentretend, wandte sich von Anfang an in ernst sittlichem Bewußtsein gegen die schriftwidrigen Willkürbestimmungen, besonders gegen die Werkheiligkeit der Mönchsmoral, um die sittl. Freiheit der christl. Persönlichkeit festzuhalten, sowie gegen die sophistische Schlaffheit der späteren Zeit; sie dringt vor allem auf die Glaubensliebe als die Quelle u. den Inbegriff aller wahren Sittlichkeit, u. verwirft den Gedanken überverdienstlicher Heiligkeit durch Befolgung der evang. Rathschläge. — So Wicliffe in seinem Trialogus, aber mehr bestreitend als bauend; alle Sünde führt er auf einen Mangel an wahrem Glauben zurück; rechte Glaubenserkentnis lasse die Sünde nicht zu; wahre Tugend sei aber ohne wahren Glauben nicht möglich; an ihr könne man also den Glauben eines Menschen erkennen. Seine überschroffe, in Determinismus übergreifende Prädestinationslehre steht unvermittelt neben seinen sittl. Gedanken u. hemt diese nur. — Huß kämpft auf dem ethischen Gebiete auch vorzugsweise nur gegen die römischen Lehren u. Sitten an, ohne selbst etwas wesentlich neues durchzuführen. — (Heftig u. scharf, u. meist, aber nicht immer, rein evangelisch, richtet sich Nicolaus de Clamengis [Clemangis] in Frankreich [† c. 1440] auch gegen die Entartung des sittl. Bewußtseins der Kirche.)*) — Johann v. Goch in Mecheln († 1475), bekämpfte vom Augustinischen Standpunkte aus die Vermischung des evangelischen Gesetzes mit dem Mosaischen, die Gelübde u. überhaupt die äußerliche Werkheiligkeit; der in der Liebe thätige Glaube ist das

---

*) De corrupto eccl. statu, u. in kleineren Abhandl. u. Briefen, Opp. 1613.

Wesen christlicher Freiheit u. Sittlichkeit.*) Hier. Savonarola in Florenz hat mehr durch feurigen Eifer für reine evangelische Sittlichkeit als durch wissenschaftliche Durchführung gewirkt; die Seite des gottinnigen Gemütes tritt bei seiner Auffassung am meisten hervor; eine mystische Innerlichkeit vereinigt sich mit einer glühenden Wirkensfreudigkeit.**)

Sehen wir von diesen auf eine Reformation hinwirkenden Kirchenlehrern ab, so zeigt die übrige kirchliche Sittenlehre vor der Reformation einen dreifachen Charakter: einen casuistischen, scholastischen u. mystischen, entsprechend dem von der Erfahrung ausgehenden Verstande, der speculativen Vernunft u. dem liebenden Gefühl. Die mystische Sittenlehre ist der reine Gegensatz der casuistischen; jene ruht auf der Gefühlseinigung mit Gott, diese auf dem scheidenden Verstande, jene auf innerlichem, unsagbarem Schauen, diese auf äußerlich nüchterner Beobachtung; jene streift bisweilen in das pantheistische Gebiet u. berührt sich daher in mancher Beziehung mit der indischen Weltanschauung, diese ist eher in Gefahr, die jüdische Äußerlichkeit u. Spitzfindigkeit des Pharisäismus u. Talmudismus in dem christl. Gebiete zu wiederholen; — jene führt alle Vielheit, alles geschiedene auf eine unterschiedslose Einheit zurück, gefärdet das praktisch-sittliche Wirken in der Welt; diese zersetzt die sittl. Idee in eine atomistische Vielheit einzelner der Einheit entbehrender Fälle; — die Mystik wendet sich verachtend von aller gegenständlichen Wirklichkeit auch des sittl. Lebens ab; die Casuistik droht das Sittliche in die engen Rechtsformen einzuzwängen u. zu ersticken; jene wendet sich von dem Umkreis zum Mittelpunkt, u. kommt von diesem nicht mehr zum Umkreis; diese verfährt u. fehlet umgekehrt; — jene führt zur Geringschätzung des thätigen Lebens, diese zu heuchlerischer u. äußerlicher Werkheiligkeit. Die speculative Sittenlehre, bes. bei Thomas, steht höher als beide, entbehrt aber zu sehr der evangelischen Unbefangenheit u. Lauterkeit, u. in ihrer doppelten Abhängigkeit von der griech. Sittenlehre einerseits u. von dem unevangelischen Kirchenglauben andrerseits hat sie nicht bloß ihre rechtmäßige u. nothwendige Freiheit, sondern zugleich auch ihre Wahrheit eingebüßt. Trotzdem steht sie, bes. in ihrer höchsten Vollendung bei Thomas Aquin, dem evang. Bewußtsein bei weitem näher als die spätere Gestaltung der römisch-kathol. Moral bei den Vorkämpfern für die röm. Kirche, den Jesuiten.

III. Die Zeit seit der Reformation.

§. 36.

Der Gegensatz des evangelischen Grundgedankens gegen den römischen offenbarte sich auch in der Sittenlehre. In der evangelischen

*) Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. 1841. I. — **) Rudelbach, Sav. 1835; F. C. Meier, 1836.

Kirche wurde das sündliche Verderben des natürlichen Menschen viel tiefer, und damit die sittliche Aufgabe des Christen viel strenger erfaßt, und bei der Unmöglichkeit, sich das Heil durch seine Werke selbst zu verdienen, wurde die christliche Tugend viel reiner von aller Selbstsucht, als die lautere Frucht des Glaubens aufgefaßt, und der Gedanke von überverdienstlichen Werken war unmöglich bei der entschiedenen Anerkennung, daß auch des Heiligsten Wandel immer noch hinter der sittlichen Vollkommenheit zurückbleibe. Das Schriftprincip schließt einen sehr wesentlichen Theil der römischen Sittenlehre von der evangelischen aus.*)

Die semipelagianische Abschwächung der Wirkungen der Sünde in der römischen Kirche entzog der Sittenlehre die rechte, tiefergehende Grundlage. Je tiefer das sittl. Verderben erfaßt wird, um so größer ist auch die Bedeutung der Erlösung u. zugleich auch des sittl. Kampfes des wiedergeborenen Christen gegen die Sünde. Daher die beim ersten Anblick auffallende Erscheinung, daß selbst die schroffe Prädestinationslehre Calvins kein Sinken des sittl. Strebens, sondern ein sehr mächtiges sittliches Ringen erzeugt hat. In dem hohen Ernste der Erfassung der sittl. Aufgabe stehen die beiden evangelischen Kirchen einander gleich.

Die heil. Schrift ist die einzige Quelle der christl. Sittenlehre, wie der lebendige Glaube an Christum als die einzige Ursache des Heils auch der subjective Grund u. die lebendige Quelle der Sittlichkeit. Alle Seligkeit wird ohne unser Verdienst allein aus Gnade uns zutheil, aber die guten Werke sind als die nothwendige Wirkung des wahren Glaubens die sichere Bewärung desselben. Das sittl. Gesetz ist nicht, wie in der röm. Kirche, ein überwiegend objectives, sondern ein vollkommen innerliches. Niemand kann mehr thun, als Gott von ihm verlangt; denn der Mensch ist zur Vollkommenheit berufen; alles wahrhaft gute ist göttliches Gesetz u. nicht bloßer Rathschlag, welcher ohne Verlust des Gott wohlgefälligen Wandels auch unterlassen werden könnte, alles Gute, was wir zu thun vermögen, sind wir zu thun auch schuldig. Die vermeintlichen Rathschläge der röm. Kirche sind eher eine Hemmung als eine Förderung des Guten, denn sie halten von der thätigen Liebe ab u. nären den Wahn eigenen Verdienstes. Gelübde vertragen sich nicht mit dem lebendigen Glauben. Da der Mensch nur kraft der Erlösung durch Christum selig wird, so ruht sein Heil allein auf Christi Verdienst,

*) Vergl. H. Merz, d. System der christl. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus, Tüb. 1841; — scharfsinnig, aber, durch speculative Theorie befangen, die Gegensätze künstlich übertreibend, u. nach beiden Seiten eintragend.

nicht auf dem eigenen; alle wahre Tugend kann erst eine Frucht des Glaubens, also der schon erlangten Gotteskindschaft sein, kann diese also zwar bewären, aber nicht erst erwerben oder erhöhen.

Die evang. Sittenlehre hat also scheinbar dem Umfange nach einen geringeren Inhalt als die römisch-katholische, behandelt einen nicht unbedeutenden Theil derselben nur abweisend, so die gesamte Mönchsmoral u. das ganze Gebiet der die Rathschläge erfüllenden opera supererogatoria; andrerseits aber hat sie einen tieferen Grund u. einen höheren Ernst. Die römische Askese verhüllt nur den innerlichen Mangel an wahrhaft christlich-sittlicher Tiefe. Wer den ganzen, gewaltigen Ernst der sittlichen Aufgabe erfaßt hat u. sich bewußt ist, wie weit die Wirklichkeit hinter dem sittl. Urbild immer noch zurückbleibt, der kann nicht daran denken, neben der von Gott an uns gestellten sittl. Aufgabe noch andere nebenbei mit abzumachen, um sich eine höhere Heiligkeit zu verdienen. Alle diese selbsterwälten Werke sind der Vorwurf gegen Gott, daß er das sittliche Ziel des Menschen zu niedrig gesteckt habe u. sich die freiwillige u. nichtschuldige Mehrzahlung des sich kräftiger fühlenden Menschen dankbar gefallen lasse.

§. 37.

Die Reformatoren selbst behandeln den sittlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins überwiegend praktisch; Melanchthon entwickelt in seinen Loci nur die Grundgedanken, versucht aber auch bereits, auf Grund des Aristoteles, eine philosophische Begründung der Moral; Calvin gibt nur kurze Grundzüge, unabhängig von der früheren scholastischen Weise. Der Gegensatz beider evangelischen Kirchen bekundete sich auch in tiefgreifenden Unterschieden der ethischen Auffassungen. Als selbständige theologische Wissenschaft wurde die Sittenlehre in der reformirten Kirche etwas früher bearbeitet als in der lutherischen. In letzterer wurde dieselbe zunächst entweder nur in den allgemeinen Grundgedanken, mit der Glaubenslehre verbunden, oder nur praktisch volkstümlich behandelt, als eine von der Dogmatik bestimt getrennte Wissenschaft aber, obgleich nur als dürftiger Anfang, von G. Calixt. Seitdem wurde sie häufiger, obgleich bis ins 18. Jahrh. meist nur als Casuistik, selbständig bearbeitet, und der den ethischen Inhalt des Christentums besonders ernst, obgleich mit formalen Einseitigkeiten erfassende Pietismus bereitete für eine tiefergehende wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre das Feld.

Luther selbst, welcher jene evangelischen Grundsätze klar u. scharf erfaßte, war durch seine ganze Thätigkeit nicht auf die Darstellung einer

wissenschaftlichen Sittenlehre angewiesen. Der Gegenkampf gegen die römische Werkheiligkeit u. gegen die formelle, spitzfindige u. das Wesen der Unfreiheit tragende Casuistik mußte ihm eine gewisse Abneigung vor einer streng wissenschaftlichen Entwickelung der Sittenlehre u. die Besorgnis erwecken, dadurch das freie sittliche Schaffen aus der Glaubensgemeinschaft mit Christo heraus in unfreie juridische Formen zu bannen. Er sprach es wiederholt aus, daß der wahrhaft gläubige eines Gesetzes gar nicht bedürfe, weil der Glaube selbst Gesetz u. Kraft sei u. das Gott wohlgefällige in freier Liebe wirke, ohne von einem gegenständlichen Gesetze beengt zu werden. Wie der Apfelbaum nicht kraft eines ihm gegebenen Gesetzes, sondern aus eigener Art seine Früchte trägt, so sind alle Christen durch den Glauben „genaturet", daß sie wol u. recht thun, mehr denn man sie mit allen Gesetzen lehren kann. Wie die Bäume müssen eher sein als die Früchte, u. die Früchte nicht machen die Bäume weder gut noch böse, sondern die Bäume machen die Früchte; also muß der Mensch zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke thut. Des Christen Liebe soll eine quellende Liebe sein, von inwendig aus dem Herzen geflossen, aus seinem eigenen Quellbrünnlein; der Born u. die Quelle soll gut sein, nichts von außen geschöpft, noch hineingetragen. Christus war Erlöser, nicht Gesetzgeber, u. aus dem Evangelium soll kein Gesetzbuch gemacht werden. Bei solcher der gewönlichen römischen Lehre, mit Ausnahme der Mystiker, scharf entgegengesetzten Auffassung konnte eine streng durchgeführte Ethik die auf dem Glauben ruhende Freiheit zu beengen, konnte als Lehre vom Gesetz die Lehre vom Evangelium zu beeinträchtigen scheinen. Diese Zeit des bewegten Kampfes war daher zu wissenschaftlicher Gestaltung einer Sittenlehre wenig geeignet; dieselbe war erst die Frucht des zu innerer Ruhe u. Festigkeit gekommenen u. durch längere Glaubenserfahrung gereiften evangelischen Lebens.

Nur Melanchthon, von gediegener classischer Bildung, u. zur Zeit seiner wissenschaftlichen Reife für Aristoteles eben so entschiedene Vorliebe wie tiefes Verständnis bekundend, deutete nicht bloß in seinen theologischen Schriften die Grundgedanken einer evang. Sittenlehre an, sondern gab selbst die Grundzüge einer philosophischen Ethik. Außer seinen werthvollen Erklärungen der Ethik u. der Politik des Aristoteles*) schrieb er auf Grundlage der Aristotelischen Gedanken: Philosophiae moralis epitome, 1538.**) Mel. hält darin die philos. Moral u. die

*) In Ethica Arist. comment. 1529, nur das 1. u. 2. Buch behandelnd; 1532 kam d. 3. u. 5. hinzu; neu bearbeitet 1545 als Enarratio aliquot librorum Eth. Ar. etc. im Corpus Reformatorum von Bretschneider u. Bindseil t. XVI. p. 277-416. — Comment. in aliquot politicos libros Aristot. 1530; im Corp. Ref. ib. p. 417 squ. — **) Corpus Ref. XVI, p. 21-164. Die folgenden Aufl. 1539. 40 sind sehr verändert; drei spätere, 1542-46, sind der von 1540 gleich.

christl. Erkentnis des Sittlichen scharf auseinander. Jene vermag nur einen Theil des göttl. Gesetzes zu erfassen u. darzustellen; sie gibt nur das Naturgesetz; aber dieses ist auch ein wahres, göttliches Gesetz, welches der menschl. Vernunft eingeprägt ist, u. die philos. Erkentnis desselben ist eine rechtmäßige Forderung u. ist eine Erziehung zur höheren Wahrheit wie die rechte Begründung aller bürgerlichen Gesetzgebung, also keineswegs zu verachten; die sittliche Vernunft ist der Spiegel, in welchem die Weisheit Gottes wiederstrahlt [Corp. Ref. p. 21-27; vgl. 277]. Die Ausführung folgt dem Gange der Aristotelischen Ethik, stellt aber viel gediegenere Grundlagen auf. Der Mensch ist das Bild Gottes, u. die wahre Verwirklichung u. Offenbarung dieses Bildes ist sein Ziel. Der Zweck des Menschen ist also, Gott, sein Urbild, zu erkennen, anzuerkennen u. an u. durch sich selbst Gottes Ehre zu bekunden durch willigen u. vollen Gehorsam [28 ff.]. Von den philosophisch zu erkennenden Tugenden nimt die Gerechtigkeit den ersten Rang ein, die nun genauer erörtert wird [63 ff.], vorzugsweise in ihrer bürgerlichen Bedeutung; kürzer behandelt werden die Tugenden der Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Freundschaft. — Völlig umgearbeitet u. unabhängiger von Aristot. erschien die philosophische Ethik 1550 als Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum, dann 1554. 57. 60, u. nach Mel.'s Tode noch oft.*) Zwar nicht umfassend, kürzer noch als das vorige Werk, nur die allgemeinen Grundlagen des Sittlichen, u. nur einzelne, zum theil dem bürgerlichen Recht angehörige Fragen genauer darlegend, ist diese vortreffliche, in klarer, gedrungener, schöner Sprache dargestellte Schrift ein ehrenvoller Anfang evangelischer u. zwar im wesentlichen philosophischer Ethik, — seit dem 17. Jahrh. unverdient beiseite geschoben u. auch in neuerer Zeit fast unbeachtet geblieben. — Die Erkentnis der Tugenden ist nothwendig, weil sie zeigt, daß Gott sei, denn der ewige u. unwandelbare Unterschied des Sittlichen u. Unsittlichen in unserer Vernunft kann nicht zufällig sein, sondern nur von der ewigen anordnenden Vernunft selbst ausgehen; sie zeigt, wie Gott sei, nämlich weise, frei, wahrhaftig, gerecht, wohlthuend, mitleidig ꝛc.; sie ist ein Zeugnis von Gottes gerecht vergeltendem Gericht, u. ist eine Lebensnorm für die Menschen in den äußerlichen (nichtgeistlichen) Handlungen oder in der Zucht. Die natürliche Vernunft aber erkennt weder den Grund der infolge der Sünde eingetretenen Schwäche, noch die Heilmittel derselben; die Philosophie ohne das Evangelium reicht also nicht aus [C. R. 165-167]. Die Moralphilosophie ist die wissenschaftliche Darstellung des sittl. Naturgesetzes im Gebiete jener äußerlichen Sitte u. Zucht, u. ist in diesem Bereiche in Übereinstimmung

*) Corp. Ref. XVI, p. 165-276; in den früheren Opp. ist das Werk nicht aufgenommen.

mit dem Dekalog u. insofern auch mit dem Evangelium; denn das Moralgesetz ist die ewige u. unwandelbare Weisheit u. Richtschnur der Gerechtigkeit in Gott, alle vernünftigen Geschöpfe verpflichtend u. die mit ihm in Widerspruch tretenden verurteilend; das Evangelium aber predigt Buße u. verheißt Vergebung der Sünden auf Grund der Versöhnung aus Gnade. Die Moralphilosophie weiß nun von dieser Verheißung zwar nichts, aber als ein Theil des Gesetzes leitet sie ihrerseits auch zu dem Evangelium hin u. ist darum nicht zu verachten [167-170]. — Die Sittenlehre hat zuerst nach dem Ziele des sittl. Weges zu fragen. Dieses Ziel oder der Zweck ist Gott selbst, der sich uns liebend mittheilt, also die wahre Erkentnis u. Ehrung Gottes. Gott hat den Menschen zu seinem Bilde geschaffen, er will also, daß er an u. durch den Menschen kundwerde, indem der Mensch ihm sittlich ähnlich wird; nur im abgeleiteten Sinne darf man sagen, die Tugend sei der Zweck des Menschen als das höchste Gut. Gut ist, was mit dem von Gott geordneten Zweck übereinstimt; böse ist also die Störung der göttl. Ordnung, u. zwar ist das Böse zunächst malum culpae, in reinem Widerspruch mit dem göttl. Willen, dann aber malum poenae, welches nach göttlichem gerechten Willen auf das von ihm nicht gewollte malum culpae folgt; Gott ist in keinerlei Sinne Urheber oder Helfer der Sünde, dies behaupten wäre Gotteslästerung, wohl aber ist er Urheber der Strafe [170-183]. — Die Tugend, als die Neigung, der richtigen Vernunft zu gehorchen, wird dadurch bedingt, daß einerseits die Vernunft den Willen durch richtiges Urteil leitet, u. andrerseits der Wille dieses Urteil frei, beharrlich u. fest ergreift u. an diesem Rechten Wohlgefallen hat. Erkentnis des Gesetzes u. freier Wille bekunden das von Gottes Liebe dem Menschen anerschaffene Bild Gottes; die Tugend ist die sittliche Vollendung dieses Bildes, ist dankbare Gegenliebe für jene empfangene Liebe. In der durch die Sünde verdunkelten Vernunft ist jene Erkentnis u. Freiheit zwar geschärft, aber nicht aufgehoben, u. es blieb dem Menschen ein sittl. Bewußtsein von Recht u. Unrecht u. einige Freiheit, diesem Bewußtsein gemäß zu handeln. Der Wille ist also dann wahrhaft gut, wenn er dem sittl. Bewußtsein, insofern es mit dem göttl. Willen übereinstimt, entspricht. Die Tugend ist also genauer die Neigung des Willens, dem richtigen sittl. Bewußtsein um Gottes willen u. aus Dankbarkeit gegen ihn beständig zu gehorchen [183 ff.]. Der Gedanke der sittl. Willensfreiheit wird nun gründlich, umsichtig u. sehr nachdrücklich entwickelt u. aus der heil. Schrift zu begründen gesucht (übereinstimmend mit den Loci, IV, der Ausg. v. 1559). Der Mensch überhaupt, auch der noch unerlöste hat selbst auf dem sittlichen Gebiete eine freie Wahl, das Sittliche dem Verbrechen vorzuziehen, äußerliche sittl. Werke zu thun u. Zucht zu hal-

ten, u. es ist Gottes Wille, daß solche Zucht freiwillig gehalten werde, nicht bloß aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen. Wahre Gottesfurcht freilich, rechtes Vertrauen u. rechte Liebe zu Gott, Standhaftigkeit im Bekentnis, also alle wahrhaft Gott wohlgefälligen, geistlichen Tugenden, sind ohne Unterstützung des heil. Geistes nicht möglich; aber der Mensch ist dabei doch nicht rein unthätig wie eine Bildsäule, sondern die Vernunft muß das Wort Gottes denkend erfassen, der Wille muß nicht widerstreben, sondern den Gnadenwirkungen des heil. Geistes nachgeben u. nach dem göttl. Beistand streben. Absolute Prädestination u. stoisches Fatum sind gleichsehr zu verwerfen. Die Affecte, unter denen Mel. ebenso Gefühlserregungen wie Begierden versteht, sind nicht, wie die Stoiker sagen, als unvernünftig zu erstikken, sondern in den Dienst der sittlichen Vernunft zu nehmen, die durch die Sünde böse gewordenen aber zu bekämpfen [201-207]. — Die Eintheilung der Tugenden geschieht am besten nach dem Dekalog. Aber die Gebote der ersten Tafel können rein philosophisch nicht hinreichend erkant werden; jedoch läßt sich einiges bestimmen. Jede Wirkung ist abhängig von ihrer Ursache u. muß mit ihr in Übereinstimmung bleiben; der Mensch ist eine Wirkung Gottes, folglich soll er mit Gott in Übereinstimmung bleiben u. das Band mit ihm nicht zerreißen. Als das Abbild Gottes ferner hat er die Aufgabe, in der Ähnlichkeit u. Übereinstimmung mit Gott zu bleiben [214. 215]. In den Geboten der zweiten Tafel erscheint zunächst die Tugend der Gerechtigkeit u. zwar zuerst als allgemeine in dem Verhältnis der Leitenden u. Geleiteten, in welchem als sittliches Naturgesetz der Gehorsam gegen Eltern u. Obrigkeit u. die Pietät überhaupt erscheint. Die besondere Gerechtigkeit, die jedem das seine gibt, erscheint in den drei folgenden Geboten, welche die Erhaltung jedes berechtigten in seinem Rechte, in Beziehung auf das Leben, die eheliche Treue u. das Eigentum, fordern. Die zweite Haupttugend, im achten Gebot ausgesprochen, ist die Wahrhaftigkeit, die eine nothwendige Forderung des vernünftigen Wesens des Menschen ist, denn die Vernunft besteht eben wesentlich in der Erkentnis der Wahrheit, folglich fordert sie auch die Wahrheit. Die beiden letzten Gebote weisen auf die Mäßigkeit, die aber nicht weiter ausgeführt wird. An diese drei Haupttugenden werden die andern als Abzweigungen angeschlossen, die Standhaftigkeit an die Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Wohlthätigkeit, Fleiß 2c. an die Gerechtigkeit, bes. als Gerechtigkeit gegen [Gott 215-222.] — Im 2. B. gibt Mel. eine Durchführung der Tugend der Gerechtigkeit im einzelnen mit Übergehung der übrigen. Die Gerechtigkeit im evangelischen Sinne, die dem Menschen das ewige Heil erwirbt, ist wegen der waltenden Sünde durch menschl. Tugend nicht zu erreichen, son=

dern wird ihm aus Gnaden kraft der Versöhnung zugerechnet; in der Moralphilosophie handelt es sich also nur um die Gerechtigkeit, die in der äußerlichen Erfüllung der positiven Gesetze besteht. Diese ist theils eine allgemeine, bestehend im Gehorsam gegen das göttl. u. menschl. Gesetz [wie Röm. 2, 13; Ps. 119, 121], theils eine besondere; diese ist wieder eine austheilende u. eine austauschende; jene bezieht sich auf die gesellschaftliche Ordnung, sowol auf die Über- u. Unterordnung, wie auf die Berufung der rechten Personen zu bestimten Ämtern, u. auf die Belohnung u. Bestrafung, also überhaupt auf die Erhaltung der rechten Zucht, diese bezieht sich auf den sittl. Wechselverkehr der Menschen als einander gleichstehender. Die Übung der Gerechtigkeit, also auch der Gehorsam gegen die Vorgesetzten geschieht nicht bloß kraft menschlicher Rechte, sondern in Erfüllung des göttl. Willens; die rechten menschl. Ordnungen der Gesellschaft sind Gottes Ordnungen. Übertretung des Naturgesetzes, also auch der Ungehorsam gegen die rechtmäßigen Anordnungen der Obrigkeit, ist also nicht bloß bürgerliches Vergehen, sondern ist Sünde gegen Gott, ist Todsünde. Die Anordnungen des Naturrechtes sind theils unbedingte, also göttliche u. immer geltende Gebote, wie der Gehorsam gegen Gott, die Elternpflichten, die Wahrhaftigkeit, theils nur bedingungsweise geltende, wie friedenhalten u. gemeinschaftlicher Gebrauch des Besitzes; dies würde nämlich nur dann gelten, wenn die Menschheit nicht durch Sünde verdorben wäre; infolge der Sünde aber wird gewaltsame Abwehr u. scharfe Trennung des Besitzes nothwendig [222-234]. Die Schuld der Gesetzesübertretungen ist verschieden, je nachdem der Mensch mit klarem Bewußtsein von dem Gesetze u. der That gehandelt hat oder nicht; verschuldeter Irrtum entschuldigt die That nicht, erhöht vielmehr die Schuld, da wir verpflichtet sind, die Wahrheit zu suchen. Auch heftige Affecte machen die widerrechtliche Handlung nicht zur unfreiwilligen, denn der Mensch soll jene beherschen [237-240]. — Hierauf anknüpfend an die Machtansprüche der Päpste über die weltliche Macht behandelt Mel. das Wesen u. den Unterschied der geistl. u. der weltl. Macht, in wesentlicher Übereinstimmung mit dem in den Loci [20. 21] angeführten; hieran schließen sich Erörterungen über Fragen des bürgerl. Rechtes, über Zins u. Verträge.

In seinen Loci gibt Mel. die allgemeinen Grundlagen des sittl. Bewußtseins in rein biblischer Darstellung an, [Loc. 3-6; 8-11]. Das alttestamentl. Gesetz fällt nicht zusammen mit dem ewigen Moralgesetz, sondern gibt außer demselben, welches in dem Dekalog zwar nicht erschöpft, aber in den Hauptpunkten angedeutet ist, noch das Ceremonial- u. das bürgerliche Gesetz, welche beide nur bis zum Eintritt des Christentums Geltung hatten. Das Moralgesetz aber ist der unmittelbare u.

reine Ausdruck der göttl. Weisheit u. Gerechtigkeit selbst, also auch nicht erst durch Moses gegeben, sondern von Anfang an u. allezeit giltig. Die ziemlich eingehende Erörterung der einzelnen göttl. Gesetze nach Anleitung des Dekalogs kann der philosophischen Moral in vieler Beziehung zur Ergänzung dienen. Mel. bewegt sich hier frei von den beengenden Fesseln hergebrachter Schemata, u. zählt als „Werke" des ersten Gebotes: rechte Gotteserkentnis, Gottesfurcht, Glaube, Liebe, Hoffnung, Geduld, Demuth. Die römische Lehre von den Rathschlägen wird eingehend zurückgewiesen. Den Unterschied von Todsünden u. verzeihlichen behält Mel. zwar bei, faßt ihn aber tiefer, so daß er unter diesen die von Christen ohne böse Absicht, mit innerem Widerstande gegen das Böse begangenen u. mit aufrichtiger Reue begleiteten Sünden versteht, unter jenen aber die vorsätzlich u. wider das Gewissen begangenen [loc. 11]. Außerdem erörtert Mel. noch in besonderen Schriften u. Briefen viele einzelne, besonders praktisch-sittliche Fragen*) in sehr besonnener Weise.

In der wissenschaftlichen Erfassung der ethischen Aufgabe bildet Mel. eine wesentliche Ergänzung Luthers, welcher nur die Thatsache des sittl. Lebens der Wiedergeborenen als solche ins Auge faßte, ohne die Entfaltung derselben aus dem Innern des christl. Gemüthes zu einer ethischen Wissenschaft zu gestalten. Mel. selbst hat die Aufgabe auch noch nicht durchgeführt, aber begonnen; u. wenn man bei ihm manchmal noch einige Überschätzung des Arist. findet, so zeigt grade die Kräftigkeit, mit welcher er sich in seiner letzten Ethik von den hemmenden u. fremdartigen Formen u. Gedanken losringt u. eine ganz neue, rein christliche Grundlage hinstellt, wie klar er seine Aufgabe erfaßt hat, deren Durchführung in den bald folgenden Kämpfen der evang. Kirche liegen blieb; nur Chytraeus, Victorin Strigel u. Nic. Hemming verfolgten in noch schwachen Versuchen den von Melanchthon betretenen Weg.**)

Calvins strenge Prädestinationslehre scheint zunächst für eine Sittenlehre noch ungünstiger zu sein als Luthers Standtpunkt; in Wirklichkeit aber hat die reformirte Kirche früher eine selbständige Ethik gestaltet als die lutherische. Der juridisch-verständige Grundcharakter der calvinischen Weltanschauung mußte eher als die mehr mystisch-gemütstiefe lutherische zu einer scharfen Herausbildung der praktisch-religiösen Gedanken führen. In seiner Institutio [III, 6-10] gibt Calvin eine kurze, einfach biblische Darstellung der Grundlagen der christl. Sittlichkeit, die natürlich nur den prädestinirten auszuüben möglich, für sie aber auch, als den zur Reinigkeit berufenen, eine unbedingte Pflicht ist.

*) De conjugio; quaestiones aliquot ethicae, de juramentis etc. 1552; im Corp. Ref. XVI, 453 ff. Consilia s. judicia theol. ed. Pezelii. 1660. — **) J. C. E. Schwarz in Stud. u. Krit. 1853, 1.; Pelt, ebend. 1848, 2.

Daß die Tugend uns nicht das Heil, die Gemeinschaft mit Gott wirklich erwerbe, sondern die nothwendige Bekundung des schon durch die Gnade erlangten Heiles, das bleibende Band dieser durch die Gnade geknüpften Gemeinschaft sei, erkennt Calvin sehr bestimt an. Darin eben bestehe der wesentliche Vorzug der christl. Sittenlehre vor der philosophischen, daß jene viel tiefergreifende Beweggründe zum Guten kennt, die dankbare Liebe für die in der Erlösung geoffenbarte Liebe Gottes, die gläubige Liebe zu dem Erlöser, in welchem wir zugleich das vollkommene persönliche Urbild des heiligen Lebens haben. Aus dieser Liebe zu Gott in Christo fließt die Liebe zur Gerechtigkeit (im biblischen Sinne des Wortes) als die Grundlage des ganzen christl. Lebens. Das Wesen der christl. Gerechtigkeit besteht aber in der vollkommenen Selbstverleugnung, d. h. der Verleugnung alles Eigenwillens u. der eigenen Vernunft Gott gegenüber, Hingebung an Gott u. seinen Willen zum Eigentume; sie zieht uns ab von der Liebe zur Welt, darf aber nicht in Selbstquälerei u. falsche Askese ausarten. Der Mensch darf nicht durch willkürliche, nicht auf Gottes Wort ruhende Satzungen sich selbst ein Joch auflegen. Das sittl. Leben bekundet sich [nach Tit. 2, 12] in drei Haupttugenden: Nüchternheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit; zu ersterer (sobrietas), die sich auf das Subject selbst bezieht, gehören auch die Keuschheit, Mäßigkeit, Ertragung des Mangels, die zweite bezieht sich auf andere Menschen u. theilt jedem das seine zu, die dritte scheidet uns von der Unreinheit der Welt u. verbindet uns mit Gott. — Im allgemeinen zeigt Calvin, auch in seinen sonstigen zahlreichen moral. Erörterungen, bes. in seinen exeget. Schriften, eine ebenso ernste als besonnene sittl. Auffassung u. hält sich meist von unbiblischer Schroffheit fern. Der römischen Entsagungsheiligkeit stellt er den Gedanken gegenüber, daß die Güter dieser Welt nicht bloß für das nothwendige Bedürfnis, sondern auch zur sittlichen Freude bestimt seien; ihr Genuß sei nicht untersagt, wol aber solle er zu Gottes Ehre gereichen. Die von ihm geübte strenge Kirchenzucht war freilich der lüderlichen Welt ein Ärgernis, aber sittlich vollkommen berechtigt. Seine unevangelische Ansicht von dem Rechte der Todesstrafe gegen Ketzer gehört weniger in das Gebiet der eigentlichen Sittenlehre als des bürgerlichen Rechtes.

In allem wesentlichen ist die reformirte u. lutherische Sittenlehre, auch der späteren Zeit, einig; aber es tritt allerdings auch ein durchgreifender Unterschied in der eigentümlichen Färbung der im wesentlichen gleichen Gestalten hervor, den wir in seinen feineren Erscheinungen hier nicht verfolgen können;*) es genügen einige Andeutungen. Die luth.

*) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, 1855. Tholuck, d. kirchl. Leben des 17. Jahrh. I, 199 ff. 218 ff. 301 ff; II, 140 ff. 289 ff.

Ethik trägt überwiegend anthropologisch-subjectiven Charakter, die ref. einen theologisch-objectiven; jene geht von der innerlichen Lebensquelle des wiedergeborenen Herzens aus u. bildet darum nur zögernd eine eigentliche Ethik aus, gewissermaßen als überflüssig; diese geht von dem unbedingten Willen Gottes an den Menschen aus, u. hat daher viel früher das Bedürfnis einer dem Bewußtsein gegenständlichen, wissenschaftlichen Gestaltung des sittl. Gesetzes; jene trägt mehr paulinisch-freies, diese mehr alttestamentliches Gepräge; in der ref. Kirche treten die Moralpredigten viel stärker hervor als in der lutherischen. Die luth. Sittenlehre stellt, wie in der Christologie an Christo, die Verklärung des Menschlichen durch die inwohnende Gnade, die reform. mehr die Verherlichung Gottes an dem Erwälten u. durch denselben dar. Bei beiden ist das Ziel der Sittlichkeit die Ehre Gottes, aber in der luth. Kirche mehr durch das Zeugnis von der Heilserfahrung des Erlösten, in der reform. mehr durch den Beweis des willigen Gehorsams unter das Gesetz; dort überwiegt mehr die Bekundung des Kindesverhältnisses, hier mehr die des Unterthanendienstes; dort größere Freiheit in der Selbstbestimmung des gläubigen Subjectes bis zur Gefahr des Antinomismus, hier größere Strenge der äußerlichen Zucht bis zur Gefahr puritanischen Rigorismus u. pedantischer Äußerlichkeit. Das sittl. Leben der luth. Kirche trägt, so zu sagen, lyrischen Charakter, das der reformirten praktisch-juridischen; jenes ergoß sich daher naturgemäß in der höchsten Blüte kirchlicher Liederdichtung, dieses krystallisirte zu scharf gezeichneter u. regelmäßiger Kirchenzucht; dort überwiegt das mystische Gemütselement des einsseins mit Gott, hier überwiegt die verstandesmäßige Entgegensetzung Gottes u. des Menschen. Dort wird auch ethisch alles natürliche verklärt u. in den Dienst des Heiligen genommen, hier wird dagegen das geistige verklärt, indem es das natürliche von sich abweist. Die Sittlichkeit der luth. Kirche entwickelt sich mehr aus der Fülle des Lebens zum Wissen, die der reform. mehr vom Wissen zur Lebensfülle; jene ist mehr unmittelbar, natürlich, bewußtlos, diese ist mehr vermittelt, berechnet, doctrinär; jene ist mehr nach innen gekehrt, diese mehr nach außen; jene ist mehr ein Erguß aus dem innigen u. überschwenglichen Liebes- u. Seligkeitsgefühl, diese mehr eine absichtsvolle That des ernsten, aber kühlen Willens, wie auch in der luth. Heilslehre mehr die allumfassende Liebe Gottes ins Auge gefaßt wird, in der reform. mehr der Willensentschluß Gottes; Maria u. Martha sind das Vorbild der beiderseitigen sittl. Gestaltung. Der lutherische Christ thut die guten Werke, weil er seines Heils im Glauben gewiß ist, der reformirte thut sie, damit er seines Heilsglaubens u. darum seiner Erwälung gewiß werde; die guten Werke sind ihm nothwendig zur Seligkeit, obgleich nicht als deren Ursache. Jener bedarf

des Gesetzes u. seiner Zucht eigentlich nur, insofern er immer noch sündliches an sich hat, welches in Zucht genommen werden muß; diesem ist es auch eine wirkliche u. nothwendige Richtschnur für das wiedergeborene Herz selbst. Daher gilt dem Reformirten das Evangelium wesentlich auch als Gesetz im alttestamentl. Sinne, u. das alttestamentl. Gesetz in buchstäblicher Fassung als noch vollgiltig, daher die strenge Sabbatfeier u. das Verbot der Bilder. Die zehn Gebote stehen im luther. Katechismus vor dem Hauptstücke vom Glauben, in den meisten reformirten hinter demselben, u. machen in dem französischen u. englischen Gottesdienste einen wesentlichen Theil der Liturgie aus. Dieser scheinbar geringfügige Umstand ist bedeutsam; nach der luth. Auffassung hat das Gesetz wesentlich erziehende Bedeutung zur wahren Freiheit der Kinder Gottes, die des äußerlichen Gesetzes nicht mehr bedarf; nach der reform. ist es ein wesentlicher Theil des christl. Glaubenslebens selbst, aber ein objectives, rein göttliches Element, von dem wiedergeborenen Subject noch unterschiedenes. Der Lutherische fürchtet sich mehr vor der Werkheiligkeit, der Reformirte mehr vor der Gesetzlosigkeit; jener hat das Gesetz mehr als sein inneres persönliches Eigentum, dieser mehr als einen von dem eigenen subjectiven Wollen verschiedenen kategorischen Imperativ. Jenem stehen Moses u. Christus scharf einander gegenüber, diesem sind sie aufs engste mit einander verbunden; „man soll leben, als ob kein Evangelium wäre, u. sterben, als ob kein Gesetz wäre," sagt bezeichnend der reformirte Baile (praxis pietatis, 1635). Dem Lutherischen ist Christus in ethischer Beziehung mehr der geliebte Heiland, dem zu Liebe u. in dessen Gemeinschaft er gottselig wandelt, dem Reformirten ist er mehr das sittliche Vorbild, an dem er fort u. fort lernt u. dem er nachahmt. Die luth. Ethik erscheint daher überwiegend als Tugend- u. Güterlehre, die reform. als Gesetzeslehre. Der luth. Christ faßt das Gute wesentlich als das sittlich Schöne, hat darum auch Sinn u. Liebe für das Schöne überhaupt, gestaltet eine Kunst u. macht diese selbst zur sittl. Aufgabe; der reformirte faßt das Gute wesentlich als das Rechte, hat darum keinen Sinn u. keine Liebe für die Kunst als ein Sittliches, umsomehr aber für alle Rechtsgestaltung in der Kirche u. der sittl. Gesellschaft; jenem ist die höchste Tugend die Glaubensliebe, diesem die Gerechtigkeit. Das lutherische sittl. Bewußtsein faßt das höchste Gut mehr als ein aus Gnaden unmittelbar gespendetes u. das sittl. Leben aus sich ausstrahlendes, das reformirte macht das sittl. Leben zu einem wesentlichen Factor in dem erringen des höchsten Gutes. Auf dem ethischen Gebiete ist also der Gegensatz der luth. Lehre gegen die römische schärfer als der der reformirten; daher bildete auch die reform., nicht aber die luth. Kirche eine theokratische Gestalt der Kirche heraus u. legte überhaupt einen viel

größeren Nachdruck auf die Rechts- u. Machtgestaltung der rein sittlichen Gemeinschaft der Kirche im Gegensatze zum Staate u. als bestimmender Macht für u. über denselben, wärend die subjective Innerlichkeit der lutherischen Christen für solche Gestaltung wenig Interesse zeigte. Dies alles sind Unterschiede, die zwar einen durchgehenden ethischen Gegensatz beider Lehren bekunden, aber eben auch nur zwei einander entsprechende, vielfach ergänzende, nicht aber ausschließende Seiten desselben einigen evangelischen Bewußtseins ausmachen.

Die theologische Ethik der evang. Kirche wurde als besondere Wissenschaft zuerst von dem gelehrten Reformirten Danäus (Daneau, † 1596) in seiner Ethica christiana (1577. 79. 88. 1601) ausgeführt,[1]) in streng calvinischem Sinne, mit vielfacher Benützung Augustins, des Aristoteles u. der Scholastiker, gegen die beiden letztern aber oft scharf ankämpfend, gelehrt u. gedankenvoll, obwol noch etwas ungereift. Er sucht besonders den scheinbaren Widerspruch der Prädestinationslehre mit den Forderungen des sittl. Bewußtseins zu lösen, ist aber darin nicht sehr glücklich; die besondere Pflichtenlehre schließt er an die zehn Gebote an; in Beziehung auf Kirchenzucht fordert er äußerste Strenge, für die Ketzer die Todesstrafe. (An diese Ethik schließt sich seine Politica christ. 1596-1606 an.) Den Gegensatz, den Danäus zwischen der christlichen Ethik u. der auf Aristot. ruhenden philosophischen macht, wies Keckermann († 1609 in Heidelberg) zurück u. betrachtete die Ethik wesentlich als eine philosoph. Wissenschaft u. den Arist. als ihre rechte Grundlage[2]), wärend der streng puritanische Amesius (in Holland, † 1634) jene Unterscheidung einer rein christlichen Ethik wieder sehr entschieden hervorhebt, u. diese neben die Dogmatik stellt.[3]) (Die Unterscheidung der Moral u. Dogmatik als der zwei Bestandtheile des christl. Lehrsystems ist schon bei dem reformirten Polanus in Basel.)[4]) Waläus (in Holland, † 1639) suchte in seinem Compend. der Aristotelischen Ethik (1620) letztere in christlichem Sinne zu berichtigen. Wichtiger ist trotz seiner mehr volkstümlichen Darstellung das eigentümlich behandelte Werk des den strengen Calvinismus mildernden Amyraud (Amyraldus, in Saumur, † 1664).[5]) Er gliedert die Moral geschichtlich in die Moral der reinen, unverdorbenen Natur, die des Heidentums, des Judentums u. des Christentums; der erste Theil enthält die allgemeine, philosophische Betrachtung. Die geschichtliche Behandlung gestattet gerechte Würdigung auch der heidni-

1) Für die Gesch. der älteren reformirten Moral s. Schweizer in den Stud. u. Krit., 1850, 1. 2. 3. — 2) Systema ethicae, in d. Opp. 1614. — 3) Medulla theologiae, 1630, u. oft, ein kurzes Lehrbuch; de conscientia et ej. jure vel casibus, 1630, u. später, casuistisch. — 4) Syntagma theol. 1610. — 5) La Moral chrestienne, 1652 ff. 6 t.; in Deutschland selten; s. Stäudlin, IV, 404 ff.; Schweizer a. a. O. 1, 68.

schen Moral, ohne die christliche mit ihr zu vermischen. — Casuistisch wurde die reformirte Moral behandelt von dem puritanischen Perkins (in Cambridge, 1611), dem schon erwänten Amesius, u. dem deutschen Alstedius (1621. 1630), der den Stoff nach den Hauptstücken des Katechismus ordnet. Auch Forbesius a Corse († 1648) behandelte seine gelehrte, aber ganz praktisch gehaltene, als spezielle Pflichtenlehre dargestellte Moraltheologie nach der Reihenfolge der zehn Gebote.*) In volkstümlich erbaulicher Weise wurde die Sittenlehre bearbeitet von La Placette, Pictet, Basnage u. dem Engländer Rich. Baxter. Die wissenschaftliche, rein theologische Gestalt der reform. Moral wurde im 18. Jahrh. noch fortgeführt von Hoornbeck (1663), Petrus v. Mastricht (1699), der dem Amesius folgt, Heidegger (1711), Lampe (1727) u. a. In der Mitte des Jahrh. tritt die streng calvinische Moral mehr zurück, u. der Einfluß der Wolffschen Philosophie leitet das verblassen des confessionellen Gegensatzes in der Moral ein.

In der luther. Kirche kam es zunächst über die schon erwänten Weiterführungen der philosoph. Ethik Melanchthons u. einen wenigstens nicht rein theologischen Versuch des der Schule Melanchthons angehörigen Hamburgers v. Eitzen**) nicht hinaus; die in dogmatische Streitigkeiten sich verwickelnde Theologie hatte meist wenig Sinn für wissenschaftliche Gestaltung des Ethischen, behandelte die wichtigsten allgemeineren Gedanken nur kurz innerhalb der Dogmatik, bei der Lehre vom freien Willen, von der Sünde, dem Gesetz, der Heiligung, u. überließ die genauere Durchführung mehr den für die christliche Erbauung des Volkes wirkenden, sich zum theil an die Mystiker annähernden, praktischen Schriftstellern, unter denen hierin besonders zwei hervorragen. Joh. Val. Andreae in Würtemberg († 1654), ein durchaus auf das praktische Christentum gerichteter, sittlich ernster Geist von leichtem mystischen Anflug, von hoher wissenschaftlicher Bildung u. scharfer Menschenkentnis. Von der calvinischen Kirchenzucht in Genf mächtig ergriffen, richtete er sein unermüdliches Streben auf durchgreifende sittliche Zucht auch in der deutschen Kirche, fand aber eine wenig empfängliche Zeit u. viel Enttäuschung seiner bisweilen etwas idealistischen Hoffnungen. Seine zahlreichen moralischen Schriften, oft in dichterische, besonders allegorische Formen gekleidet, bisweilen satyrisch, aber im Scherz den tiefsten, oft wehmütigen Ernst verbergend, richten sich immer auf bestimte einzelne Gegenstände, geben kein zusammenhängendes Ganze. Im Glauben der Kirche stehend, strafte er doch zürnend die unfruchtbare, in Spitzfindigkeiten sich gefallende dogmatische Streitsucht u. wies auf das eine, was noththut, wobei er freilich bisweilen das wissenschaft-

*) Opp. Amst. 1703. — **) Vergl. Pelt in d. Stud. u. Krit. 1848, 2.

liche Recht auf klare Erkenntnis des Glaubensinhalts u. die Bedeutung der Lehrunterschiede der Kirchen zu gering anschlug u. in der Sehnsucht nach einer sittl. Reform der Kirche die Wichtigkeit der reinen Lehre zu wenig beachtete u. manche Gegner derselben zu harmlos pries. — Der andere ist der ihm geistig verwandte u. ihn hochverehrende Joh. Arndt († 1621), welcher, ein evangelischer Thomas a Kempis, evangelische Glaubenstreue mit mystischer Innigkeit u. praktischem Sittlichkeitseifer verband u. eine tiefgreifende wohlthätige Einwirkung auf das evang. Volk gehabt hat. Seine „Vier Bücher vom wahren Christentum" (zuerst 1605-10), außer der „Nachfolge Christi" das verbreitetste deutsche Erbauungsbuch, tragen allerdings bisweilen die mystische Färbung etwas stark auf, darin an Tauler u. die „deutsche Theologie" sich anlehnend, schwächen die Bedeutung der objectiven Heilsmittel vielfach ab u. legen den Hauptton auf die mystische unmittelbare Vereinigung der Seele mit Gott, aber waren doch eine so wesentliche u. heilsame Ergänzung zu dem etwas einseitig auf das theoretische gerichteten theologischen Zeitgeiste, erweckten so mächtig den vielfach erschlafften sittlichen Sinn, daß Arndt in der Geschichte der Sittlichkeit u. der praktischen Sittenlehre immer eine hervorragende Stellung einnehmen wird.

Einen an sich unbedeutenden, aber anregenden Versuch einer rein theologischen, von der Dogmatik getrennten Moral machte Georg Calixt in Helmstädt, dessen Epitome theologiae moralis (p. I. 1634; 1662) nur ein kurzer, unvollständiger, eigentlich nur eine Einleitung gebender Entwurf ist. Die Moral will den Weg zur Seligkeit, das Thun des schon geistlich wiedergeborenen Christen beschreiben; die Bekehrung selbst wird vorausgesetzt; die Grundlage auch der christlichen Sittlichkeit sind die zehn Gebote, die eine geoffenbarte Wiederherstellung des ursprünglichen Naturgesetzes sind; der Unterschied der christl. Sittenlehre von der alttestamentl. tritt aber zu wenig hervor. In Calixts Fußtapfen trat J. Konr. Dürr in Altdorf, der zuerst eine ziemlich vollständige u. gelehrte Moral gab;*) er unterscheidet Tugenden gegen Gott, gegen andere u. gegen uns selbst; in Beziehung auf Schauspiele, Scherz 2c. zeigt er weniger schroffe Strenge als die reform. Ethiker; u. dieser Unterschied der Auffassung zeigt sich auch bei den andern luther. Ethikern, mit Ausnahme der Pietisten. Ferner Gebh. Th. Meier in Helmstädt, dessen gelehrte u. gründliche Einleitung in die Moral**) zuerst die wissenschaftlichen Vorbedingungen dieser Wissenschaft mit kritischem Scharfsinne untersucht. (H. Rixner, in kürzerer Darstellung, 1690.) Aristoteles ist auch in diesen

*) Enchiridion theol. mor. 1662; später als Compend. 1675. 1698 Q.; u. a. Schr. — **) Introd. in univ. theol. mor. studium, 1671. Als Anfang einer Ausführung der Moral selbst: Disputt. theol. 1679.

theologischen Moralschriften benützt, ohne aber ihren theologischen Charakter zu beeinträchtigen.

Häufiger als in systematischer Gestalt wurde die Ethik der luth. Kirche als Casuistik behandelt, die sich bis ins 18. Jahrh. hineinzieht u. eigentlich nur eine Stoffsammlung für eine spätere wissenschaftliche Zusammenfassung ist. Durch die Casuistik der röm. Kirche veranlaßt, tritt die evangelische in ausdrücklichen Gegensatz zu ihr, bewegt sich, auf dem Grunde der heil. Schrift u. der geistlichen Erfahrung, in größerer Sicherheit u. Einfachheit, u. hält die Mitte zwischen der sophistischen Schlaffheit der jesuitischen u. der schroffen Strenge der calvinischen Auffassung. Manche dieser Werke enthalten auch viele dogmatische Fragen u. ihre Entscheidungen. Die Anordnung schließt sich meist an die Ordnung des Katechismus an; die Antwort wird auf Grund der heil. Schrift gegeben, nächstdem durch die Urteile der Kirchenväter u. späteren Schriftsteller, bes. auch Luthers u. der anderen Reformatoren, gestützt. Das erste solche Werk ist, außer den schon erwänten consilia Melanchthons, von Balduin in Wittenberg,[1]) welches eine große Verbreitung gewann. Es behandelt hauptsächlich die casus conscientiae, d. h. solche sittl. Fragen, bei denen das einfache Gewissen nicht sofort u. sicher entscheiden, sondern in Zweifel gerathen kann, die also nur durch sorgfältige Erwägung auf Grund des Wortes Gottes entschieden werden können. Er ordnet diese Fälle nach den sittlichen Objecten: Gott, Engel, dem Subject selbst u. andern Menschen. (L. Dunte in Reval gab 1006 Entscheidungen über Gewissensfragen moralischer u. dogmatischer Art, 1643). Olearius in Leipzig, der schon früher die Moral in Tabellen dargestellt hatte, erörterte gründlich u. mit einer bis ins kleinliche gehenden Genauigkeit in der Unterscheidung der Verhältnisse die Aufgabe u. das Wesen der Casuistik;[2]) ausgeführt wurde sie von Dannhauer,[3]) G. König,[4]) besonders umständlich aber von J. Andr. Osiander,[5]) der auch fast die ganze Dogmatik mit hereinzieht; die moralischen Fälle werden nach dem Dekalog geordnet; bei dem sechsten Gebot z. B. wird die Frage aufgeworfen, ob es in höchster Noth erlaubt sei, Menschenfleisch zu essen, — u. gegen die Jesuiten verneint (II, p. 1367). Vorzugsweise auf sittliche Selbstprüfung berechnet ist Mengering's (Superint. in Halle) Scrutinium conscientiae catecheticum d. i. Sündenrüge u. Gewissensforschung u. s. w. (3. Aufl. 1686, Q.), nach dem Dekalog in umständlich genauer Gliederung, sittlich ernst u. umsichtig, aber auch mit einigen

1) Tractatus luculentus etc. 1628, 35 u. später. — 2) Introductio brevis in theol. casuisticam, 1694. — 3) Liber conscientiae, 2. ed. 1679, 2 t. u. theologia casualis. 1706. — 4) Casus consc., Altdorf, 1676. Q. — 5) Theol. casualis, 1680, 6 t. Q.

Sonderbarkeiten (z. B. S. 752, von der Unzuläßigkeit des Tabackrauchens, damals Tabacktrinken genannt). Nur einem Theile nach hierher gehört das umfangreiche Werk: „Consilia theologica Witebergensia, d. i. Wittenbergs geistliche Rathschläge u. s. w.“ (Frankf. a. M. 1664), welches in einem gewaltigen Folianten Urteile Luthers u. seiner Genossen u. Gutachten der Wittenberger Facultät über Lehrpunkte, sittliche u. kirchenrechtliche Fragen (auch Ehesachen) enthält. Ähnlich ist das Opus novum quaestionum Practico-Theologicum, (Frankf. 1667, fol.), welches, nach den gewönlichen Locis geordnet, 1667 Fragen behandelt, — u. Dedekenn, Thesaurus consiliorum theol. et jurid. (1623; verbessert durch Joh. E. Gerhard (Jena, 1671. 4 fol.).

Auch die theologischen „Bedenken“ des 18. Jahrh. gehören in diese casuistische Sittenlehre. Unter diesen nehmen die Spenerschen eine eigentümliche u. bedeutsame Stelle ein u. bilden, nebst seinen übrigen in das ethische Gebiet fallenden Schriften, einen Wendepunkt der Entwickelung des evangelischen sittl. Bewußtseins. Ihre Bedeutung ruht weniger in den einzelnen Urteilen als in den eigentümlichen Grundgedanken. Spener, an Thomas a Kempis, Andreä u. Arndt, zum theil selbst an Tauler sich anschließend u. auf dem von jenen betretenen Wege einer sittl. Besserung der christl. Kirche rastlos fortschreitend, hat durch den von ihm ausgehenden Pietismus eine tiefgehende, wohlthätige Bewegung in dem sittl. Leben u. den sittl. Auffassungen der evang. Kirche hervorgebracht, freilich nicht ohne in einseitiger Hervorhebung des Praktischen die Wissenschaft selbst etwas geringschätzig zu behandeln, u. nicht ohne Überschätzung bestimter äußerlicher Formen der frommen Sittlichkeit u. nicht ohne ängstliche Beschränkung der rechtmäßigen Freiheit eines wiedergeborenen Christen. Speners Pia desideria*) richten sich wesentlich auf Verbesserung des kirchlichen Lebens, auf stärkere Hervorhebung der Heiligung in der geistlichen Wirksamkeit der Kirche, auf die Heranziehung der Gemeinde zur kirchl. Selbstthätigkeit, auf erbaulichere Weise des theolog. Lehrvortrages u. gegen den Misbrauch der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Seine eigentliche Behandlung des Sittlichen, aber nur in Hervorhebung einzelner Fälle, bes. des innerlichen Lebens, findet sich in den „Theologischen Bedenken,“**) die einen weitgreifenden u. für die Kirche heilsamen Einfluß ausgeübt haben. — Spener machte mit der geistlichen Wiedergeburt für das sittl. Leben mehr Ernst als die einseitig auf das theoretische Glauben sich richtende Orthodoxie.

*) Oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evang. Kirche; zuerst 1675, als Vorr. zu Arndt's Postille, später selbständig, oft gedruckt. — **) 1700, 1712, 4 B.; Letzte theol. Bedenken, 1711, 3 B.; Consilia et judicia theol. 1709, 3 B.; außerdem mehrere kleinere Schriften.

der Mensch des heil. Geistes hat nichts gemein mit der sündlichen Welt u. ihrer Lust; sein Gesammtleben fließt aus der neuen schlechthin heiligen Quelle; weltliche Lust ist ihm etwas fremdartiges, darum zu meidendes. Die pietistische Moral unterschied sich zunächst durch eine besondere Strenge in Beziehung auf das Gebiet des Erlaubten, indem sie viele weltliche Genüsse, die in der evang.=luth. Kirche bisher, allerdings allzu harmlos, als Adiaphora, als an sich nicht unerlaubt galten, für schlechthin unstatthaft erklärte, besonders das Tanzen, Kartenspiel, Schauspiel, Gastereien, Kleiderpracht u. dgl.; sie leugnet die sittlichen „Mitteldinge" überhaupt; alles was nicht zur Ehre Gottes geschehe u. aus dem Glauben komme, sei Sünde; jene Vergnügungen aber können nicht in frommer Gemüthsstimmung, aus dem Glauben u. zur Ehre Gottes geschehen. Dies ist aber nur eine äußerliche Bekundung eines tiefergehenden Gegensatzes gegen die bisher gewöhnliche Auffassung der luth. Kirche. Der hohe evangelische Gedanke von der evang. Freiheit u. von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein hatte allerdings in der Zeit des erschlaffenden Geistes vielfach auf Abwege geführt, u. den sittl. Ernst der Heiligung oft zurücktreten lassen hinter die bloße formale Rechtgläubigkeit, u. auch dem strengen Ernste der reformirten Kirchenzucht gegenüber bisweilen allzufreisinnig auf die Gestalten des sittl. Lebens hinblicken lassen u. das Gebiet der sittlich gleichgiltigen Dinge ungebürlich erweitert. Es hatte sich der Satz Geltung verschafft: was nicht in der Schrift verboten ist, das ist erlaubt. Es war eine Gegenwirkung eines wahrhaft christlichen Gewissens, was den Pietismus diese etwas leichtfertige Auffassung verwerfen ließ, u. jedenfalls war sein entgegengesetzter Gedanke wohl berechtigt: nichts ist im Leben eines Wiedergeborenen gleichgiltig, sondern alles ohne Ausnahme muß mit dem neuen, geistlichen Lebensprincip in lebendiger Beziehung stehen, u. was eine wahrhafte Anknüpfung an dasselbe nicht zuläßt, das ist nicht gleichgiltig, sondern unchristlich. Der Pietismus mochte in der Anwendung dieses Gedankens vielfach fehlgreifen, dieser selbst hatte der einseitigen Orthodoxie gegenüber sein gutes Recht. Es war ferner der dogmatisch zwar anerkante, aber ethisch nicht hinreichend betonte Gedanke, daß der Glaube ohne die Werke todt sei, welchen Spener wieder in den praktischen Vordergrund stellte; auf den rechten Glauben folgt nicht erst, sich anschließend, die Heiligung der Gesinnung u. des Lebens, sondern ist in jenem unmittelbar schon mit enthalten; es sind nicht zwei geistliche Lebensströmungen, sondern eine; die sittliche, durch den Glauben gerechtfertigte Persönlichkeit selbst duldet kein auseinanderfallen des Glaubens u. des Sittlichen; alles religiöse Leben ist unmittelbar u. nothwendig zugleich ein sittliches, hat dieses nicht bloß als ein zweites, nachfolgendes neben sich. Der entartenden Orthodoxie war die Religion zu sehr

etwas nur objectives geworden, von welchem das religiöse Subject nur erfaßt, bewegt, aber nicht völlig durchdrungen wurde; der Pietismus zog sie u. ihr göttliches Geistesprincip wieder gänzlich in das christl. Subject hinein, um das umgewandelte nun eine neue vom Geist zeugende objective Sittlichkeit schaffen zu lassen. Das christl. Gewissen wird durch den Pietismus geschärft u. kräftiger wirksam gemacht; die bisherigen in der luth. Kirche geltenden Auffassungen erscheinen ihm nicht als rein gewissenhaft, weil da viele Handlungsweisen seien, die nicht aus dem christl. Gewissen fließen, mit ihm nicht zusammenhängen. — Die Sittlichkeit des Pietismus ist keineswegs eine überwiegend nach außen thätige, schaffende, ist noch sehr verschieden von der neueren Thätigkeit der inneren Mission, sondern überwiegend innerlich, auf die sittlich frommen Gemütszustände des Subjects einseitig gerichtet, nach außen aber sich mehr abweisend, verneinend, interesselos verhaltend; der besonders bei Speners Schülern immer stärker hervortretende asketische Zug ging selbst bis zu einer deutlichen Bevorzugung der Ehelosigkeit vor der Ehe u. bis zu einer an Tertullian erinnernden Scheu vor Staatsämtern u. bis zur Verweigerung des Kriegsdienstes. Wenn die orthodoxen Gegner dem Pietismus eine unevangelische Werkheiligkeit, eine Hinneigung zu mönchischem Wesen u. dgl. zum Vorwurf machten, so haben sie zwar darin ihm unrecht gethan, haben auch die geschichtlich berechtigte Bewegung vergeblich zu bekämpfen gesucht, aber sie haben allerdings an dem bekämpften trotz aller feindseligen Übertreibungen doch auch die bedenklichen Einseitigkeiten besser gesehen als die eigenen, u. nicht durch den Pietismus ausschließlich, sondern auch durch den von ihm aufgeregten Gegenkampf ist das religiös-sittliche Bewußtsein der Kirche weiter gefördert worden. — Die der strengeren Wissenschaft wenig geneigte pietistische Richtung hat in ihrer Reinheit keine bedeutenden ethischen Werke erzeugt; am bedeutendsten sind noch: Breithaupt, theol. moralis (1732, Q.; Institt. theol., 3 Th. 1716 ff.), u. die moral. Theile von Joach. Langes Oeconomia salutis (1728). Wirkungsvoller aber waren deren kirchlich volkstümliche Schriften.

§. 38.

Die Sittenlehre der römisch-katholischen Kirche nach der Reformation wurde überwiegend als eine immer reicher und kleinlicher werdende Casuistik behandelt. Die höchste Entwickelung derselben und zugleich die höchste Entartung christlicher Sittenlehre, auch dem sittlichen Inhalte nach, zeigte sich in der oft ins pelagianische streifenden Sittenlehre der Jesuiten. An die Stelle der unbedingten Geltung der sittlichen Idee tritt hier vielfach die äußerliche Zweckmäßigkeit in Beziehung auf das Wohl der sichtbaren Kirche als den

höchsten Zweck, an die Stelle der festen Autorität der heil. Schrift und der altkirchlichen Überlieferung die Autorität einzelner Lehrer, an die Stelle der sittlichen Überzeugung die Probabilität, an die Stelle sittlicher Lauterkeit die sophistische Deutung des sittlichen Gesetzes nach dem jedesmaligen zufälligen Vorteil der Kirche und des einzelnen und die Lüge der reservationes mentales, an die Stelle des sittlichen Gewissens die verständige und schlaue Berechnung; das Wesen des Sittlichen wird ganz zweifelhaft, und die praktische Anwendung der sittlichen Grundsätze zu leichtfertigem Spiel.

Auf den ersten Blick auffallend ist die ungemeine Fruchtbarkeit der röm. Theologie des 16. u. 17. Jahrh. an ethischen Schriften, gegen welche die der evang. Kirche, bes. der lutherischen, ungemein zurücksteht. Der Gegensatz gegen das Glaubensprincip der evang. Kirche veranlaßte die römische zu besonderer Hervorbildung der praktischen Seite, wie ja in dem Jesuitenorden eine bisher in der röm. Kirche unbekante Thatkraft auftritt, u. eben dieser Orden wurde der Hauptträger der röm. Moral. — Die strengere wissenschaftliche Gestaltung der Ethik hielt sich im allgemeinen streng in dem scholastisch-aristotelischen Gleise. Franz Piccolomini, ein gefeierter Aristoteliker in Italien († 1604), gab eine umfassende u. weitläufige Moralphilosophie, [1]) die, auf Aristot. u. Plato. ruhend, es zu keiner Selbständigkeit u. zu keiner Auseinandersetzung mit dem christl. Bewußtsein bringt.

Der seinem ganzen Wesen nach auf die That, auf den Verteidigungskampf für die röm. Kirche sich richtende Jesuitenorden war durch diese seine Grundidee auf die besondere Ausbildung der Moral hingewiesen, u. zwar auf eine Moral, deren höchstes Ziel die Ehre Gottes durch die Verherlichnng der sichtbaren Kirche ist. Die meisten jesuitischen Darstellungen der Ethik behandeln überwiegend die nur in mehr oder weniger gegliederte Ordnung gruppirten Einzelfälle, wärend die nicht so häufige systematische Gestalt durchweg an die Scholastik sich anschließt. [2]) — Bald nach der Reformation traten die Jesuiten mit ethischen Werken auf; am wichtigsten sind: die Spanier Franc. Toletus (Cardinal, † 1596, Summa casuum consc., oft gedruckt), Azorio (Institt. morales, 1600, 3 t.; 1625, 2 t.), Vasquez (Opusc. mor. 1617), Henriquez (Summa, 1613. fol.), Thomas Sanchez, dessen gelehrtes Werk de matrimonio, [3]) hochangesehen, in Erfindung u. Besprechung unsauberer Fra-

1) Universa philosophia de moribus, Venet. 1583. fol. Frkf. 1595. 1627. — 2) Perrault, Morale des Jes. 1667, 3 t.; Ellendorf, die Moral u. Politik der Jesuiten, 1840, nicht hinreichend wissenschaftlich verarbeitet. (Crome), Pragm. Gesch. d. Mönchsorden, 1770, Bd. 9 u. 10. — 3) Genuae, 1592? 1602; Antv. *1607. 1612. 1614. 1617. 3 fol.; Norimb. 1706; die erste Aufl. ist selten geworden; aus den späteren, seit 1612, sind die schmutzigsten Dinge fortgelassen od. verändert.

gen die Grenzen des Erlaubten weit überschreitet, u. der in seiner weitgreifenden Probabilitätslehre die Grundlagen der Sittlichkeit tief erschütterte; (von ihm ferner: Opus morale, s. Summa casuum, Col. 1614. 2 t.; Consilia, s. opuscula mor. Lugd. 1635, 2 fol.); Franc. Suarez, in zahlreichen, sehr scharfsinnigen Schriften, Alph. Rodriguez (Exercitium perfectionis etc. 1641 ꝛc.), Antonio de Escobar, einer der bedeutendsten Casuistiker (Liber theol. moral. etc. Lugd. 1646 ꝛc.; Universae theol. moral. problemata. Lugd. 1663 sq. 7 fol.), Gonzalez (fundamentum theol. moralis, 1694, Q.), die Italiener: Tamburini, Filliucci, (moral. quaest., 1622, 2 fol.), die Franzosen: Bauny, Raynauld, die Deutschen: Layman (theol. mor. 1625. 3 Q. ꝛc.), Busembaum in Münster, dessen Medulla casuum consc. seit 1645 über 50 Auflagen erlebt hat,*) ein geschicktes, klares, gedrängtes Handbuch in einigermaßen systematischer Ordnung, in dem Orden fast überall maßgebend, obgleich vielfach angefochten, selbst von den Päpsten, u. in einigen Ländern verboten; die Niederländer: Leonh. Leß (in mehreren Werken) u. Besser (de conscientia, 1638, Q.). Inhalt u. Behandlungsweise der meisten dieser Werke ist sehr gleichartig.

Der eigentümliche Charakter der jesuit. Moral ruht auf dem Zwecke des Ordens überhaupt: Rettung der durch die Reformation in ihren Grundfesten erschütterten Kirche als der Braut Christi, u. darum Rettung der Ehre Gottes in der dringendsten Gefahr. In einem Kampfe auf Leben u. Tod ist man nicht bedenklich in der Wahl der Mittel, u. in jedem Kriege gilt bei vielfachen Verletzungen des gewönlichen Rechtes der Satz: der Zweck heiliget das Mittel. Rettung der römischen Kirche um jeden Preis ist die Aufgabe, u. sollte selbst ein Bund gemacht werden mit den finsteren Mächten der sündlichen Welt, mit den Leidenschaften u. sündlichen Neigungen der ungeheiligten Menge. Der eine ausschließlich ins Auge gefaßte Zweck läßt die geordnete Gesamtheit der sittlichen Zwecke zu bloßen Mitteln herabsetzen, u. die sittlich beschränkte Auffassung jenes einen Zweckes führt von selbst zu sittlich unstatthaften Mitteln. Nicht die wirkliche, sichtbare Kirche wird an der Idee der wahren Kirche gemessen, sondern an jener werden alle sittlichen Ideen gemessen. Die Jesuiten waren sich bewußt, eine wesentlich neue Erscheinung des kirchlichen Lebens zu sein, auf rein menschlicher Erfindung u. Thatkraft zu ruhen; es darf daher nicht befremden, wenn in ihrer Moral die menschliche Erfindung u. die menschliche Autorität in den Vordergrund tritt. Die ausgesprochene Meinung eines Kirchenlehrers begründet eine rechtmäßige sittliche Entscheidung. Die ewigen u. objectiven Grundlagen des Sittlichen werden mit der subjectiven Auffassung einzelner hervorra-

*) Ausführlicher bearbeitet v. La Croix, 1710, 9 t., Col. 1729, 2 fol. u. oft.

gender Personen vertauscht. Die dadurch sich ergebenden Widersprüche machen das einzelne Subject um so ungebundener, weisen es auf die eigene beliebige Entscheidung an. Dazu kommt die Disciplin; der geforderte unbedingte Gehorsam gegen die Befehle der Oberen ersetzt das persönliche Gewissen u. durchschneidet dessen Kraft; es wird zur Ordenspflicht, kein persönliches Gewissen zu haben, sondern das eigne sittl. Bewußtsein unbedingt u. blind dem allgemeinen Ordensgewissen zu unterwerfen; ein Gesamtgewissen ist aber meist ein schlechtes, u. am schlechtesten, wenn es von einer einzigen Person vertreten wird; da deckt sich diese durch die Gesamtheit u. diese durch jene. Der Jesuit gewönt sich so von Anfang an, der Autorität eines hervorragenden Mannes blindlings zu folgen, u. der Probabilismus ist in seiner sittl. Weltanschauung das sich von selbst ergebende.

Das also ist das Charakterzeichen jesuitischer Moral, daß sie an die Stelle des ewigen objectiven Grundes u. Maßstabes des Sittlichen die subjective Ansicht, an die Stelle eines unbedingten, ewigen Zweckes einen nur bedingungsweise geltenden setzt, die Verteidigung der wirklichen, sichtbaren Kirche gegen alle Anfechtungen, an die Stelle des sittl. Gewissens die Berechnung der jedesmaligen Zweckmäßigkeit behufs jenes als höchsten geltenden Zweckes, daß sie das an sich u. schlechthin geltende durch weitgreifendes vereinzeln zu verwirklichen sucht, damit aber dasselbe an das einzelne Subject wegwirft. — Wenn die Jesuitenmoral als lax, als allzunachgibig gegen weltliche, sündliche Neigungen u. Leidenschaften erscheint, so ist dies nur die eine Seite. Ordensbrüdern, deren erste Regel das vollkommene verzichten auf eigenen Willen u. eigene Meinung u. Entscheidung, der unbedingte Gehorsam gegen jeden Befehl der Oberen ist, die thatsächlich in der Mission die großartigsten Thaten vollbracht u. heldenmütige Märtyrer zahlreich unter sich zählen, scheint eine bloß weltlich-schlaffe Moral im gewönlichen Sinne sehr wenig zu entsprechen. Jene Freisinnigkeit nach einer Seite hin ruht durchaus nicht auf bloßem Weltsinne, auf Wohlgefallen an der Weltlust, sondern folgt einerseits von selbst ebenso wie jene Schroffheit aus der subjectiv-willkürlichen Voraussetzung des ganzen Ordens, aus dem Mangel einer objectiven, festen Grundlage, u. ruht andrerseits durchaus auf Berechnung, ist selbst kluges Mittel zum Zweck, soll, besonders gegenüber den Großen u. Mächtigen der Erde, — was unter Umständen auch die Volksmassen sein können, — Liebe zu der Kirche, der milden, freundlichen, nachgibigen Mutter erwecken; u. diese Zugeständnisse an die Welt traten den strengeren sittl. Auffassungen der evang. Kirche, besonders der zum theil schroffen Kirchenzucht der reformirten gegenüber; der Gegensatz war lockend. — Das von den Jesuiten im Inter-

ete der Kirchenherrschaft eifrig verfolgte Ziel, die seelsorgerischen Väter u. Gewissensräthe besonders bei den hervorragenden Männern u. Frauen zu sein, erforderte einerseits, daß die Jesuiten selbst die möglichst hohe Autorität in der Moral würden, — darum mußten sie die litterarischen Stimmführer derselben werden, — u. andrerseits, daß diese Moral zu jenem Zweck geeignet gestaltet würde, sich nicht unangenehm u. unbequem mache, sondern möglichst elastisch den verschiedensten Bedürfnissen angepaßt werden könne, als „ein goldenes Netz, um Seelen zu fangen", wie die Jesuiten ihre Geschmeidigkeit selbst nannten. Je feiner u. verschlungener das Geäder der casuistischen Moral wurde, um so unentbehrlicher wurden die kunstverständigen Gewissensräthe, oder richtiger Gewissensadvokaten; je mehr Steige u. Hinterpforten sie in Gewissensverlegenheiten anzugeben wußten, um so schätzbarer u. einflußreicher wurden sie. Dies erklärt die Ausdehnung u. die Beschaffenheit der Jesuitenmoral. Die Gewönung an die schlüpfrigen, abschüssigen Wege u. das Wohlgefallen an der Pfiffigkeit der sophistischen Beweisführungen für sittlich auffallende Behauptungen führte von selbst unvermerkt weiter bergab. „Accomodation" war das Zauberwort, welches eine überraschend reiche Welt von Sittenregeln eröffnete. Die Beichte bei den Jesuiten war die am wenigsten beschwerlichfallende, u. nirgends war für die zu gewinnenden so leicht die Absolution zu erlangen, die Buße u. Genugthuung abzuschütteln, u. dies nicht bloß thatsächlich, sondern grundsätzlich. Die Buße soll so leicht als möglich gewält werden; der Beichtiger kann dem beichtenden als Buße das auflegen, was dieser an demselben Tage oder in derselben Woche gutes thun oder übles erleiden werde; die Buße kann, wenn ein genügender Grund da ist, auch durch einen andern für mich geleistet werden 2c.*) Es hat auch in den meisten Fällen nicht viel auf sich, wenn der absolvirte die auferlegte Buße ganz unterläßt.

Die Ausbildung der Jesuitenmoral ist durchaus nicht etwas wesentlich neues; die Grundlagen waren schon lange vorhanden; sie hat nur auf denselben weitergebaut. Die pelagianisirende Auffassung der Tüchtigkeit des menschl. Willens u. der Verdienstlichkeit der äußerlichen Werke lag schon der ganzen Mönchsheiligkeit zu grunde, u. die Jesuiten gingen nur einen Schritt weiter, wenn sie im Gegensatze zu Thomas Aquin oft fast ganz wie Pelagius lehrten. Die der festen Grundsätze entbehrende frühere Casuistik hatte bereits den sittlichen Boden gelockert, das allzuviele klügeln über einzelne, zum theil künstlich ersonnene Fälle hatte das schlichte sittl. Bewußtsein getrübt; der Probabilismus war schon

*) Filliucci, moral. quaest. I, tract. 6, c. 7. Escobar, liber th., VII, 4, c. 7. (bes. n. 181. 182.), vergl. Ellendorf, 263 ff. 312 ff.

zu Costnitz ausgesprochen u. praktisch vielfach geltendgemacht worden. Das verflochtensein der Kirche mit dem grade damals vielfach wirren Staatswesen, mit den weltlichen Leidenschaften u. Ränken, u. ihre sehr weltlichen Kämpfe gegen den weltlichen Staat hatten die Lauterkeit des kirchl. Gewissens schon längst aufgehoben, u. der Grundsatz: der Zweck heiliget das Mittel, war schon lange in kirchlicher Ausübung u. Geltung, bevor er von den Jesuiten, wenn nicht mit Worten ausgesprochen, doch thatsächlich ins maßlose angewandt wurde; u. die an sich nicht unrichtige Unterscheidung von verzeihlichen u. von Todsünden bot leichte Gelegenheit, das Gebiet der ersteren durch Beschränkung oder leichte Umwandlung des andern ins unbestimmte zu erweitern, zumal der mit der Ergibigkeit immer bereitwilliger gespendete Ablaß auch das Gebiet der Todsünden zu einem weniger zu fürchtenden machte, wenigstens für die, denen die Schlüssel zu des Ablasses Schatzkammern zu Gebote standen; u. für diese vorzugsweise galt ja auch die Weitherzigkeit der Jesuitenmoral. Freilich mit dem sittl. Bewußtsein der alten Kirche mochte die Jesuitenmoral nicht stimmen; dessen waren sich ihre Vertreter auch wol bewußt, u. sie machten kein Hehl daraus, daß sie für die Moral die altkirchliche Tradition nicht als maßgebend anerkennen möchten, vielmehr eine neue Tradition begründen wollten.

Das Hauptmittel zu dem Zweck der Erleichterung der sittl. Pflicht war die sogenannte moralische Probabilität, die Wahrscheinlichkeit, indem nämlich in sittlich zweifelhaften Fällen das Ansehen einiger großen kirchlichen Lehrer oder auch nur eines einzigen, (wenn dieser ein doctor gravis et probus ist), hinreicht, um eine sententia probabilis über eine sittl. Handlungsweise zu haben, also um ihre Ausübung zu rechtfertigen, selbst wenn hundert andere ebenso große oder noch größere Autoritäten entgegengesetzt urteilen, u. selbst wenn die befolgte Meinung an sich falsch wäre, ja, nach einigen, selbst dann, wenn jener Lehrer selbst sie nur für sittlich möglich erklärt hätte, ohne sie wirklich zu billigen. Sobald ich also für eine mir selbst verdächtige oder selbst unrecht erscheinende Handlungsweise die zustimmende Meinung einer kirchlichen Autorität, natürlich am besten bei den Jesuitenlehrern selbst, auftreiben kann, so bin ich durch dieselbe vollständig gedeckt;*) wobei zu beachten ist, daß kaum irgend eine sittl. Frage zu finden ist, die nicht von verschiedenen Doctoren in ganz entgegengesetztem Sinne beantwortet wird. Daß in solcher Weise die einander entgegengesetztesten Handlungsweisen gleichsehr gerechtfertigt werden können, das wußten die Jesuiten sehr gut, u. Escobar sah in der thatsächlichen Verschiedenheit der

---

*) Laymann, theol. mor. 1625, I, p. 9. Escobar, liber th., prooem., exam. 3. Bresser, de consc. III, c. 1 squ., u. bei fast allen andern.

Ansichten über das Sittliche den Glanz der göttlichen Vorsehung herausleuchten, weil dadurch das Joch Christi auf so angenehme Weise leicht gemacht werde.[1]) Obwol der Probabilismus nicht von allen Jesuiten so maßlos ausgedehnt wurde, so war er doch die entschieden herschende Lehre, u. als der Ordensgeneral Gonzalez 1694 ihn misbilligte, wollten einige ihn wegen Irrlehre abgesetzt wissen, u. nur der Schutz des Papstes rettete ihn.[2])

Der Probabilismus ist nicht ein bloß zufällig ergriffenes Mittel, sondern ist selbst eine fast nothwendige Folgerung aus dem geschichtlichen Wesen des Jesuitismus. Ist der Orden selbst weder auf Grund der heil. Schrift noch der altkirchlichen Überlieferung entstanden, sondern schlechterdings nur durch die kühne Erfindungskraft eines die Schranken der kirchlichen Wirklichkeit durchbrechenden einzelnen Menschen, so liegt es ihm auch nahe, die Autorität des einzelnen, geistig irgendwie hervorragenden Menschen zur höchsten bestimmenden Macht zu machen, u. die geschichtliche, objective Gestaltung des sittl. Bewußtseins hinter diese zurückzustellen. Gelang es, die gelehrten Moralisten zur bestimmenden sittlichen Autorität zu erheben, so waren die Jesuiten die Herren der Welt, denn sie waren die vorzüglichsten Doctores. Lösten sie auch den fragenden von so manchen lästigen Fesseln der gebietenden Pflicht, führten sie ihn auch in der Wahl zwischen entgegengesetzten Autoritäten zur subjectiven Willkür der Entscheidung, so war doch das erreicht, daß er die Jesuitenpriester als seine befreienden Meister anerkannte. — Als eine bloße Folgerung aus dem römischen Traditionsprincip kann man den Probabilismus durchaus nicht erklären; denn nicht die Autorität der Kirche, sondern die einzelner Lehrer ist das entscheidende, auch nicht etwa die Mehrheit der Autoritäten, sondern es steht ausdrücklich frei, der geringeren Autorität gegen die größere zu folgen[3]) u. sich die unter mehreren am meisten zusagende auszuwälen, selbst wenn sie die weniger probable ist.[4]) Daher darf sich auch nicht etwa der Beichtvater den probablen Meinungen der Beichtenden gegenüber auf andere u. höhere Autoritäten berufen, sondern muß jene, wenn er sie auch für ganz falsch hält, anerkennen,[5]) u. ein um sittlichen Rath befragter Doctor braucht denselben nicht ausschließlich nach seiner eigenen Meinung zu ertheilen, sondern kann auch die der seinigen widersprechende Meinung eines andern anrathen, wenn diese dem fragenden günstiger oder erwünschter

1) Quia ex opinionum varietate jugum Christi suaviter sustinetur; (Univ. theol. mor. t. 1, lib. 2, 1, c. 2. bei Crome, X, 182). — 2) Wolf, Gesch. d. Jesuiten, 1, 173. — 3) Escobar, th. mor., Prooem. III. n. 9, u. viele andere. — 4) Sanchez, Op. mor. I, 9, n. 12 ff. n. 24. — 5) Escobar, a. a. O. n. 27; Laymann, I, p. 12; ebenso Diana, resol. mor. II, tract. 13, 11 ff., Antv. 1637; Summa, 1652, p. 216.

ist (si forte haec illi favorabilior seu exoptatior sit); er kann also auf dieselbe Frage verschiedenen Leuten ganz entgegengesetzte Antwort ertheilen, „nur muß er dabei Discretion u. Klugheit bewaren.“*) Manche gehen soweit, zu behaupten, daß ich nicht bloß der mir am meisten probabeln Meinung zu folgen habe, sondern auch der folgen dürfe, von der ich es nur für probabel halte, daß sie probabel sein könne (Tamburini). — Wie verträgt sich aber die Probabilitätslehre mit der katholischen Lehre von der zu allem, was kirchlich giltig sein soll, nothwendigen kirchlichen Zustimmung? Was, antwortet Bauny, Lehrer in gedruckten Büchern lehren, das hat auch die Zustimmung u. Genehmigung der Kirche, wenn sie es nicht ausdrücklich für ungiltig erklärt.

Der Probabilismus gefärdet als bloßes Formalprincip zwar an sich schon in hohem Grade die Sittlichkeit, setzt an die Stelle des sittl. Gewissens die individuelle, willkürlich ergriffene Autorität u. wiegt die Seele in falsche Sicherheit, aber es wäre möglich, daß die Gefahr dieses Princips sich nicht verwirklichte, indem man voraussetzen könnte, daß die theologischen Autoritäten in allen wesentlichen sittl. Gedanken unter einander u. mit der heil. Schrift übereinstimten u. nur für mehr äußerliche, unwichtige Fragen einige Verschiedenheit zeigten. Dann würde die Verkehrtheit des formalen Principes durch die Wahrheit des materialen Inhaltes einigermaßen ausgeglichen. Es fragt sich also: was lehren die als sittliche Orakel hingestellten Doctoren positiv von dem Sittlichen?

Man würde sich getäuscht finden, wenn man in den betreffenden Moralschriften etwa bloß die offene Weltmoral der sittlichen Gleichgiltigkeit, Selbstsucht u. Genußsucht suchen wollte, im Gegentheil machen sie oft peinlich genaue u. strenge Vorschriften, besonders in kirchlicher Beziehung, also daß sich die evangelische Freiheit eines Christenmenschen davon vielfach gar sehr beengt fühlen würde. Aber man muß da unterscheiden zwischen der gewönlichen Volksmoral, so zu sagen zum Hausbedarf, — u. wohl auch zur Schau, — u. zwischen der höheren Moral, die sich auf die Zwecke des Jesuitenordens, also auf die Förderung der röm. Kirche bezieht, u. die überwiegend von den Vornehmen in Kirche u. Staat, also auch von den Jesuiten selbst ausgeübt wird. — Der halbpelagianischen Abschwächung der sündlichen Verderbnis entspricht andrerseits eine Herabsetzung der sittl. Anforderungen an den Menschen; dem natürlichen Menschen werden weiche Polster gebettet. Wir sind nicht verpflichtet, unser ganzes Leben hindurch Gott in vollem Sinne des Worts zu lieben, nicht einmal alle fünf Jahre, sondern vorzugsweise nur am Ende des Lebens.**) Ja der französische Jesuit Ant. Sirmond leugnet die Verpflichtung

*) Laymann, I, p. 11. — **) Escob., I, 2, n. 7. squ.; V, 4, n. 1. squ.

zur Liebe gegen Gott überhaupt; es reiche hin, die übrigen Gebote zu erfüllen u. Gott nicht zu hassen;[1]) u. er fand in seinem Orden lebhafte Zustimmung. Ebenso wird die Nächstenliebe, bes. die Feindesliebe, auf eine den vorchristlichen, heidnischen Auffassungen entsprechende Stufe herabgesetzt, u. selbst die Kindespflichten geringer geachtet, als es bei den Chinesen der Fall ist. Das vierte Gebot wird dadurch erfüllt, daß man den Eltern alle schuldige Ehre erweist, auch ohne sie zu lieben; denn die Liebe ist in dem Gebote nicht gefordert. Sich seiner Eltern schämen, sie von sich entfernen, fremd gegen sie thun u. dgl. ist keine schwere Sünde, dagegen ist es dem Sohne gestattet, den Vater wegen Ketzerei bei der Inquisition anzuklagen (Busenb.), u. nach den meisten Jesuiten u. nach Diana ist er dazu verpflichtet; u. dasselbe gilt von Geschwistern u. Gatten.[2]) Einige erklären es sogar für gestattet, daß ein Sohn des Vaters Tod wünsche oder über den erfolgten Tod sich freue, weil ihm nun das Glück der Erbschaft zufällt (Tamburini, Vasquez), oder daß die Mutter den Tod der Tochter wünsche, wenn diese häßlich ist (Azorius). Rache aus Bosheit ist zwar verboten, nicht aber Wiedervergeltung zur Rettung der Ehre.

In Beziehung auf die sittliche Zurechnung u. Beurteilung wird im Interesse der Erleichterung des sittl. Verdienstes von den meisten Lehrern der merkwürdige Unterschied gemacht, daß die dem göttl. Gesetz entsprechende Handlung als solche gut u. verdienstlich sei, ohne daß dazu die gute Absicht erforderlich wäre, dagegen eine Sünde nur da sei, wo auch wirklich die Absicht des sündigens ist. Ist also die Absicht eine gute, d. h. das Heil der Kirche befördernde, so kann die zu ihrer Ausführung dienende That nicht sündlich sein; u. eine Todsünde kann nur da sein, wo der Mensch im Augenblicke der That die bestimte Absicht, das Böse zu thun, u. eine vollkommene Kentnis desselben hat. Leidenschaft u. böse Gewonheit verdunkeln die letztere, machen also die Sünde zu einer verzeihlichen, ebenso böses, gewichtiges Beispiel,[3]) u. eine probable Meinung hebt auch eine Todsünde gänzlich auf. Bei einer geringfügigen Sache ist auch eines göttlichen Gesetzes Übertretung keine Todsünde. Unwissenheit über das Gesetz entschuldiget die Todsünde, u. unbesiegbare Unwissenheit soll der Beichtvater durch schweigen schonen. Reue über begangene Sünde ist zwar zur Vergebung derselben nothwendig, aber schon ein sehr geringer Grad derselben reicht hin, oder der Wille, sie zu haben, oder die Furcht vor der ewigen Strafe; u. bei wiederholten Sünden genügt es, nur über eine derselben Reue zu empfinden, wenn nur alle gebeichtet werden; ja es reicht hin, daß ich Schmerz empfinde

1) Defensio virtutis, I, 1. — 2) Diana, resol. mor. I, tract., 4, 4. 5. — 3) z. B. Laymann, I, 2, c. 3; I, 9, 3; Escob., I, 3, n. 28: consuetudo absque advertentia (aufmerken) lethale peccatum non facit.

nicht über die Sünde, sondern über die schlimmen Folgen derselben, z. B. Krankheit, Unehre 2c.;*) es ist also nicht zu verwundern, wenn einige Doctores im Gegensatze zu andern behaupten, es reiche zur Erlangung der Absolution hin, Reue zu empfinden über den Mangel an Reue (Sa, Navarra). Thatsächliche Besserung braucht nicht unmittelbar auf die Reue zu folgen, da ja eben die Gewonheit des sündigens dasselbe zu einem verzeihlichen macht. Erlaßliche Sünden, — u. dies Gebiet ist nach den Jesuiten ungewönlich groß, — brauchen nicht bloß nicht gebeichtet zu werden, sondern es ist bei dem Bußsacrament nicht einmal nöthig, sie zu bereuen u. den Vorsatz zu haben, sie zu meiden (Tamburini).

Nicht ohne Grund berühmt sind in der Jesuitenmoral die Capitel von der Lüge, von der geschlechtlichen Sünde u. vom Morde. Zweideutige Worte darf man absichtlich in einem Sinne gebrauchen, von dem man weiß, daß der hörende ihn anders versteht; u. man darf zu einem rechtmäßigen Zwecke z. B. zur Selbstverteidigung, um seine Familie zu schützen oder um eine Tugend zu üben, Aussagen thun, die ihrem Wortlaute nach ganz falsch sind, u. den wahren, wenn auch entgegengesetzten Sinn nur durch verschwiegene Zusätze empfangen (restrictio s. reservatio mentalis); dazu werden von den Moralisten merkwürdige Anleitungen gegeben; **) z. B. wenn jemand von mir etwas leihen will, was ich ihm nicht geben mag, so darf ich sagen: ich habe es nicht, nämlich hinzudenkend: um es dir zu leihen; fragt mich jemand nach etwas, was ich nicht sagen mag, so darf ich antworten: ich weiß es nicht, nämlich: als zur Mittheilung verpflichtet; werde ich nach einem Verbrechen gefragt, dessen einziger Zeuge ich bin, so darf ich sagen: ich weiß es nicht, hinzudenkend: als ein öffentlich bekantes; habe ich Lebensunterhalt versteckt, dessen ich bedarf, so darf ich vor Gericht schwören: ich habe nichts, hinzudenkend: was ich zu entdecken verpflichtet wäre. Ein mit dem Tode bedrohter Priester darf ohne intentio, also nur zum Schein, Absolution ertheilen, Sacramente spenden 2c. Eine ehebrecherische Gattin, von dem Gatten befragt, darf schwören, sie habe keinen Ehebruch begangen, hinzudenkend: an diesem oder jenem Tage, oder: um ihn dir zu offenbaren. Wer aus einem Pestorte kommt, aber überzeugt ist, er sei nicht angesteckt, darf schwören, er komme nicht aus einem solchen. Wenn ein armer Schuldner von einem harten Gläubiger bedrängt wird, so darf er vor Gericht schwören, er sei dem andern nichts schuldig, indem er hinzudenkt: um es sofort zu bezahlen. Ich

*) Escob., tr. 7, 4. c. 7. — **) Sanchez, opus mor. III, 6, 12 squ.; Summa, I, 3, 6; Diana, II, tr. 15, 25 ff., III, tr. 6, 30, wo viele Fälle angeführt u. gebilligt sind; Ellendorf, S. 42 ff.; 52 ff.; 124 ff.; 157 ff.; Crome, X. 142 ff.

darf jedes Vergehen oder Verbrechen, welches irgendwelche Entschuldigungsgründe hat, vor Gericht ableugnen, nämlich hinzudenkend: als Verbrechen. Is, qui ex necessitate vel aliqua utilitate offert se ad jurandum nemine petente, potest uti amphibologiis, nam habet justam causam iis utendi (Sanchez, Diana). Überhaupt sind alle solche Unwahrheiten erlaubt ex justa causa, nämlich quando id necessario est, vel utile ad salutem corporis, honoris aut rerum familiarum, oder wenn unrechtmäßig eine Frage an uns gerichtet wird; dagegen, ohne rechte Ursache falsch schwören ist eine Todsünde (Diana); das ist, obwol nicht dem Wortlaut, doch bestimt dem Sinne nach, der von den neuesten Jesuiten in Abrede gestellte Satz: der Zweck heiligt das Mittel. Versprechungen verpflichten nur dann zur Erfüllung, wenn man bei dem versprechen wirklich die Absicht der Erfüllung gehabt hat.[1]) Der Eidschwur bindet daher auch nur, wenn man ihn ernstlich gemeint hat, sonst ist er als blosses, zwar tadelnswerthes, aber nicht verpflichtendes Spiel zu betrachten (Sanchez, Busembaum, Escobar, Leß, Diana), u. verpflichtet auch nur in dem Sinne, in welchem man ihn durch Hinzusetzung verschwiegener Gedanken gemeint, nicht in dem, wie er nach dem Wortlaute von dem andern verstanden werden muß, u. wissentlich jemand, der aber in gutem Glauben handelt, zum falschen Schwur verleiten, ist keine Sünde, da ja dieser unwissentlich falsch schwörende damit nichts böses thut;[2]) aus übler Gewonheit falsch schwören, ist nur eine verzeihliche Sünde. Schwört jemand, er werde nie Wein trinken, so sündigt er nur dann schwer, wenn er viel trinkt, aber nicht, wenn es nur wenig ist (Escobar). Wer vor Gericht schwört, er werde alles, was er wisse, aussagen, ist nicht verbunden zu sagen, was er allein weiß (Leß).[3])

Die geschlechtlichen Verhältnisse sind von den Jesuiten in einer so unsittlich umständlichen Genauigkeit besprochen, daß die sonst nirgends wieder so vorkommende Leichtfertigkeit der sittlichen Beurteilung um so strafbarer wird.[4]) Ein Mädchen, welches zum erstenmal Unzucht getrieben, ist selbst dann, wenn sie noch unter elterlicher Aufsicht steht, nicht genöthigt, jenen Umstand, (daß es der erste, also schwerere Fall ist,) in der Beichte anzugeben, denn die frei einwilligende Jungfrau thut weder sich, noch den Eltern unrecht, da sie über ihre jungfräuliche Reinheit die Verfügung hat (quum sit domina suae integritatis virginalis).[5]) Für alle möglichen Arten der Unkeuschheit fin-

1) Escob. III, 3, n. 48. — 2) Escob. I, 3, n. 31. — 3) Vgl. Diana, III, t. 5, 100 f. — 4) Escob. I, 8; V, 2; Busemb. III, 4; bes. Sanchez, de matrim.; ähnlich Diana; vergl. Ellendorf, 80 ff.; 95 ff.; 288 ff.; 331 ff. — 5) Escobar, liber etc. princ. II, n. 41; ebenso Bauny.

den sich Milderungen u. Entschuldigungen;[1]) u. Tamburini setzt sogar mit großer Genauigkeit die Taxen für feile Dirnen fest. Die Erörterungen der Moralisten über diese Gegenstände sind vielfach so unsauberer Art, daß das dem Werke des Sanchez (t. 2) beigefügte Urteil des bischöflichen Censors, summa voluptate perlegi, fast allzu naiv klingt.

Bei der Lehre vom Morde hatten die Jesuiten die Aufgabe, sich an die damaligen sittl. Begriffe der südeuropäischen Völker anzuschmiegen, u. so haben sie eine kunstvoll ausgedachte Mordmoral zustandegebracht. [2]) Ermordung eines Menschen, selbst eines unschuldigen, kann unter Umständen erlaubt sein, nicht etwa bloß bei der Nothwehr, sondern auch in andern Fällen, z. B. bei schwerer Beleidigung, weil der beleidigte sonst für ehrlos gelte; selbst wenn der beleidigte ein Mönch oder Geistlicher ist, darf er, nach einigen, den Gegner tödten [Esc. a. a. O. c. 3; Less u. a.]; u. mehrere Jesuiten behaupten gradezu, daß jeder, selbst ein Geistlicher oder Mönch befugt sei, einer beabsichtigten Verläumdung oder falschen Anklage durch einen heimlichen Mord zuvorzukommen, denn dies heiße nicht tödten, sondern sich verteidigen; [3]) u. dies wurde ausdrücklich auf den Fall angewandt, wo ein Mönch die Aussage seiner Buhlerin fürchten muß. Wenn ein vor dem Feinde fliehender Reiter nicht anders sich retten kann, als ein im Wege liegendes Kind oder einen Bettler zu überreiten, so ist ihm das tödten dieser Unschuldigen erlaubt, nur dann nicht, wenn das Kind ein noch ungetauftes wäre [Esc. c. 3, 52] was dem Reiter wol etwas schwierig zu erkennen sein dürfte. Tödtung bei Nothwehr ist selbst dann erlaubt, wenn der sich wehrende bei einem Vergehen ertappt wird, u. sogar, wenn sie beabsichtigt ist, z. B. wenn der beim Ehebruch ergriffene den beleidigten Gatten tödtet [Esc. I, 7. c. 2, 5. 13; 3, 35; I, 8, n. 61]. Eine Frau darf ihren Gatten erdolchen, wenn sie bestimt weiß, daß ihr dieses Schicksal von ihrem Gatten dröht u. sie keine andere Rettung weiß (Less). Wer ein Verbrechen heimlich begangen hat, darf den einzig darum wissenden Zeugen, der ihn anklagen will, tödten, weil jener zur Anklage nicht aufgefordert ist; doch hat das bürgerliche Recht dieser probabeln Meinung leider nicht beigestimt [Escob. I, 7, n. 39]. Wer ohne seine Schuld einen Zweikampf annehmen oder anbieten muß, thut klug, seinen Gegner durch heimlichen Mord zu beseitigen, denn dadurch schützt er sich selbst vor dem Angriff u. den Gegner vor einer schweren Sünde. [4]) Escobar will den, der seinen Feind meuch-

1) z. B. Diana II, t. 16, 54; 17, 62 ff; III, 5, 87 f.; IV, 4, 36. 37, nach vielen Jesuiten. — 2) Bes. Escobar, I, 7. vergl. Ellendorf, 72 ff. — 3) Sanchez, Summa, t. I, 2, 39, 7; Amicus, De jure et justitia, V, sect. 7, 118. vergl. Diana, III, tr. 5, 97 ed. Antv. 1637, (t. VIII, resol. 13. p. 77, ed. Venet. 1728, u. Escob. 1, 7. n. 46. 4) Sanchez, Opus mor. II, 39. 7.

lings mordet, nicht wie die gewönlichen Mörder vom Asylrecht ausgeschlossen wissen [6, 4, n. 26]. Nach einigen Lehrern, — (die meisten sind aber dagegen), — darf ein schwangeres Mädchen ihre Frucht abtreiben, um der Schande zu entgehen. [1]) Nach Azor darf ein Arzt eine minder sicher wirkende Arznei reichen, auch wenn er eine sicherere besitzt, selbst wenn es wahrscheinlicher ist, daß jene schadet, denn er hat doch einige Probabilität für sich. [2]) Tamburini verteidigt die Castration der Sänger zum kirchlichen Dienst. Die kirchengeschichtlich berühmt gewordene Lehre von der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes brauchen wir nur zu erwänen, ebenso die bis ins demagogische fortschreitende Lehre von dem bloß bedingungsweise geltenden, rein menschlichen Rechte der Fürsten u. dem Rechte der Widersetzlichkeit von seiten des Volkes als eines souveränen. [3]) In dieser politischen Beziehung ist besonders berüchtigt das Werk des spanischen Jesuiten Mariana (de rege, 1598. 1605), wonach ein König, welcher die Religion oder die Gesetze des Staats umstürzt, von jedem seiner Unterthanen offen oder durch Gift getödtet werden darf; der Mörder, auch wenn ihm der Versuch mislingt, macht sich bei Gott u. Menschen verdient u. erwirbt unsterblichen Ruhm (vgl. S. 172). Diese revolutionären Lehren hauptsächlich haben den Orden zu fall gebracht; die sonstige Moral hätte man sich viel lieber gefallen lassen.

Die Grundsätze der Jesuiten verbreiteten sich wuchernd auch über den Kreis dieses Ordens hinaus, wie die umfangreichen Werke des schon erwänten Sicilianers Antonius Diana (Clericus Regularis), [4]) zeigen, welcher, unter ausdrücklicher „approbatio" seiner Ordensobern u. der der Jesuiten den Probabilismus in seiner schlimmsten Gestalt lehrt. „Man darf nach einer wahrscheinlichen Meinung handeln u. die wahrscheinlichere verlassen; der Mensch ist nicht verpflichtet, dem Vollkommneren u. Sichereren zu folgen, sondern es ist genug, dem Sicheren u. Vollkommenen zu folgen; es wäre eine unerträgliche Last, wenn man verpflichtet wäre, die wahrscheinlicheren Meinungen zu erforschen"; [5]) die meisten Jesuiten lehrten dasselbe. In Beziehung auf den Mord lehrt er wie Escobar; auch den, der meine Ehre angreift, darf ich tödten, wenn meine Ehre nicht anders gerettet werden kann [6]). „Wenn jemand sich eine große Sünde vorgenommen hat, so darf man ihm eine geringere anrathen, weil ein solcher Rath sich nicht schlechthin auf ein Böses bezieht, sondern auf ein Gutes, näm-

1) Crome, X, 229; Escob., I, 7. n. 59. 64. — 2) Bei Escob., princ. III, n. 25, der dies aber misbilligt. — 3) Perrault, II, 304 ff.; Stäudlin, 503; Ellendorf, 360 ff. — 4) Resolutiones morales, Antv. 1629-37. 4 fol.; 1645, 4 fol., Lugd. 1667, 9 fol., Venet. 1728. 10 fol., u. oft; die Summa Diana, Lugd. 1652, Q., 1656 ist eine Überarbeitung. — 5) Resol. mor. Antv. 1637. II, tract. 13; IV, tr. 3; Summa, 1652 p. 214. — 6) Resol. III, 5, 90; Summa p. 210. 212.

lich die Vermeidung eines Schlimmeren;" z. B. wenn ich jemand von einem beabsichtigten Ehebruch nicht anders abbringen kann, als daß ich ihm statt desselben zur Hurerei rathe, „so ist es gestattet, ihm die Hurerei anzurathen, nicht, insofern sie eine Sünde ist, sondern insofern sie die Sünde des Ehebruchs verhütet;" Diana beruft sich dabei auf viele ebenso urteilende Jesuiten-Doctoren.[1]) Wenn ein Priester dem Petrus den Auftrag gibt, den Cajus, welcher schwächer ist als jener, zu morden, der Petrus aber dabei den kürzeren zieht u. selber getödtet wird, so hat der Priester keine Schuld u. kann sein Amt weiter verwalten[2]). Wer sich vornimt, alle möglichen verzeihlichen Sünden zu begehen, begeht keine Todsünde.[3]) Wer ex aliqua justa causa einem andern einen Wohnraum zur Hurerei überläßt, sündiget nicht.[4]) In der Noth Menschenfleisch zu essen, hält er mit den meisten Jesuiten für erlaubt.[5]) Wer eine Jungfrau durch das Versprechen der Ehe bewogen hat, sich ihm zu ergeben, ist an sein Versprechen nicht gebunden, sobald er viel vornehmer oder reicher als sie ist, oder wenn er voraussetzen durfte, daß sie das Versprechen nicht ernstlich nehmen werde.[6]) Die Ehe zwischen Bruder u. Schwester kann durch päpstliche Dispensation rechtmäßig werden.[7]) — In solcher Entartung scheint Diana nur noch von dem spanischen Cistercienser Lobkowitz übertroffen worden zu sein,[8]) welcher das sittl. Bewußtsein skeptisch zersetzt, nichts für an sich böse erklärt, sondern nur darum, weil es grade verboten sei; Gott könne eben darum auch von allen Geboten dispensiren (vergl. oben S. 170), z. B. Hurerei u. andere Unzuchtsünden gestatten, denn alle diese seien an sich nichts böses. Mönche u. Geistliche dürfen die von ihnen gemisbrauchte Frauensperson tödten, wenn sie von ihr Gefahr für ihre Ehre fürchten. Er erklärt sich ausdrücklich u. entschieden für die Auffassungen der Jesuiten. — Auch in den Franziskanerorden wucherten die jesuitischen Grundsätze hinüber, wie das sehr umfangreiche, natürlich auch unter ausdrücklicher Bestätigung der Ordensoberen erschienene Werk des Barthol. Mastrius v. Maldula[9]) beweist, welcher die restrictiones mentales selbst beim Eide[10]), den Tyrannenmord,[11]) den Mord der Beleidiger eines Vornehmen, die Castration u. ähnliche Dinge,[12]) auch den Probabilismus verteidigt.[13])

---

1) Resol. moral. Antv. 1637, III, tract. 5, 37; Venet. 1718, t. 7. p. 233. (tr. 5, 34). — 2) II, tract. 15, 17. — 3) III, tr. 6, 24. — 4) III, tr. 6, 45. — 5) III, 6, 48. — 6) III, 6, 81. nach Sanchez u. Less. — 7) IV, tr. 4, 94 nach mehreren Jesuiten. — 8) Theol. mor. 1645. 1652; ich habe das Werk selbst bis jetzt nicht erlangen können; vgl. Perrault, a. a. O. I, 331 ff. — 9) Theologia moralis, 1626; dann 1669; Venet. 1683; 6 ed. 1723 fol. — 10) Disp. XI, 52. 171. 172. 183. (ed. Ven. 1723). — 11) VIII, 27. — 12) VIII, 25. 28; XI, 110 squ. — 13) I, 45 squ.

Die Moral der Jesuiten ist nicht geradezu die der römischen Kirche; manche ihrer weitergehenden Sätze sind von letzterer verworfen worden, u. selbst die neueren Jesuiten finden es gerathen, die frühere Moral nicht mehr ganz zu vertreten. Dennoch aber ist der Jesuitismus wie seine Moral die letzte folgerichtige Gestaltung der gegen das Evangelium sich sträubenden Kirche, wie der freilich von jenem sehr verschiedene Talmudismus die nothwendige Gestaltung des gegen den Erlöser sich sträubenden Judentums war. Es ist das setzen menschlicher Willkür u. Autorität an die Stelle des unbedingt giltigen, geoffenbarten Gotteswillens. Hatte der frühere Katholicismus das göttliche Gesetz durch selbsterfundene, asketische Werkheiligkeit scheinbar zu größerer Strenge gesteigert, eine höhere sittl. Vollkommenheit als die von Gott geforderte erstrebt, so setzte der Jesuitismus mit gleicher Machtvollkommenheit aus Rücksicht auf die Zeitverhältnisse das sittl. Gesetz auf ein geringstes herab, begnügte sich mit einer viel geringeren sittl. Vollkommenheit, als das göttl. Gesetz fordert, u. suchte künstliche Erleichterungsmittel desselben. Die Jesuitenmoral ist der andere Pol der mönchischen; was diese zu viel fordert, fordert jene zu wenig. Die mönchische Sittlichkeit wollte Gott gewinnen für die sündenvolle Welt, die jesuitische will die sündige Welt gewinnen, zwar nicht für Gott, aber doch für die Kirche. Jene sagte, obwol nicht in evangelischem Sinne, zu Gott: „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel u. Erde;" die jesuitische sagt ungefär dasselbe, aber zur Welt, besonders zu der vornehmen u. mächtigen. Jene wendet in zürnender Verachtung von dem weltlichen Leben sich ab, weil dieses von Sünde durchzogen ist, diese nimt dasselbe weitherzig in sich auf, u. läßt die Schuld verschwinden, indem sie dieselbe leugnet. Die Jesuiten stellen freilich auch einen Mönchsorden vor, aber dieser ist nur Mittel zum Zweck, u. gleicht den anderen ehrlicheren etwa wie Reinecke dem frommen Pilgrim, u. die bekante Feindseligkeit der älteren Orden gegen diesen glänzend aufsteigenden neuen war nicht bloße Eifersucht, sondern ein sehr natürliches u. meist ein sittliches Widerstreben gegen dessen Geist.

Andere Casuisten sind: Jac. a Graffiis, Benedictiner, (consiliorum s. respons. cas. consc. 1610, 2 Q.); Pontas, in Paris, (Examen general de conscience, 1728; lat. 1731, 3 fol., alphabetisch); der französ. Bischof Genettus, († 1702, theologie morale; auch lateinisch 1706, 2 Q. ernst u. streng); der Dominikaner Perazzo brachte in s. Thomisticus ecclesiastes, (1700, 3 fol.), die Moral des Thomas Aquin in ein alphabetisches Register; mehr systematisch behandelte sie Malder (in Antwerpen, de virtutibus theologicis, 1616).

In systematischer Form u. in reinerer christlichen Auffassung, der jesuitischen vielfach entgegengesetzt u. mehr der mittelalterlichen Weise

entsprechend ist die Moral des französ. Bischofs Godeau (1709); in ähnlichem Geist behandelte dieselbe, in Verbindung mit der Dogmatik, Natalis Alexander (1693).

§. 39.

Im schneidendem Gegensatze gegen die Moral der Jesuiten steht die Lehre der auf Augustins Lehre sich gründenden Jansenisten, die dem subjectiv-individuellen Charakter der ersteren gegenüber die unwandelbare Objectivität des sittlichen Gesetzes festhalten, und letzteres selbst in strengster, vielfach an die calvinistische Sittenlehre erinnernder Weise lehren, aber doch, mehr an die frühere kirchliche Mystik sich anlehnend, das reformatorische Princip nicht zur vollen Geltung bringen. — Die mystische Theologie, im Jansenismus nur als mitwirkendes Element vorhanden, erhielt sich in der römischen Kirche, in natürlichem Widerstreit gegen die gemütlose Verstandesmoral der Jesuiten, aber mehr in volkstümlich-erbaulicher als wissenschaftlicher Gestalt, und schritt in dem Quietismus des Molinos zur einseitigsten Abwendung von dem thatkräftigen sittlichen Wirken, wärend Fenelon die Mystik in sehr gemäßigter Auffassung zu einer edlen, frommen, sittlichen Anschauung gestaltet.

Jansenius in Löwen, zuletzt Bischof in Ypern, setzte in seinem „Augustinus" (1640), die Lehre Augustins der halbpelagianischen Jesuitenlehre entgegen u. bewirkte dadurch eine mächtige, fast bis zur Spaltung fortschreitende Bewegung, welche wieder den thatsächlichen Beweis gab, daß selbst die strengste Prädestinationslehre eine höhere sittliche Auffassung zu stande bringt als die pelagianische n. halbpelagianische Lehre, u. dies darum, weil dort Gott schlechthin in den Vordergrund tritt, hier aber das einzelne Subject in eine falsche Stellung sich vordrängt. — Liebe zu Gott u. seinem Willen ist das Wesen alles Sittlichen; wo Gott nicht geliebt wird in einer Handlung, da ist sie nicht eine sittliche; bloße Liebe zum geschaffenen ist sündlich; Gottes Liebe aber wird durch Gott selbst in unsere Herzen ausgegossen, bedarf also der Gnade, die den Willen unmittelbar u. unwiderstehlich zum wirken des Guten bewegt. Die wie bei Augustin angenommenen vier Haupttugenden u. die drei theolog. Tugenden sind nur verschiedene Weisen, Gott zu lieben; Gott ist ihr letztes Ziel, wie ihr Urquell; seine Gnadenwirkung u. unsere Liebe, beide untrennbar eins, sind ihre bewegende Kraft; Furcht schafft wol Zucht, aber nicht Tugend. — Obwol des Jansenius Buch zu Rom verbrannt u. durch päpstl. Bulle verboten wurde, breiteten sich seine Ansichten dennoch in den Niederlanden u. Frankreich immer mäch-

tiger aus u. boten dem Jesuitismus die Stirn. Die Schriften Arnaulds, Pascals, Nicols, Quesnels führten die sittl. Grundgedanken des Jansenius weiter durch, u. wenn sie auch von der evangelischen Glaubensreinheit noch weit entfernt blieben, vielmehr die Selbstpeinigungen durch Fasten u. andere schwere asketische Bußübungen bis zur Selbstaufreibung als hohe Tugend verteidigten, machten sie doch mit der sittl. Lauterkeit Ernst, forderten volle sittl. Selbstverleugnung in der Gottesliebe, suchten den sittl. Werth aller Handlungen, auch jener asketischen, doch wesentlich in der Gesinnung, u. ihre Grundsätze waren bestimt u. klar, u. verschlossen allen Kunstgriffen den Eingang.[1]) Arnauld bekämpfte nachdrucksvoll die Moral der Jesuiten. Pascals († 1662) Pensées (1669 u. später), Gedanken über die Religion in ziemlich loser Verbindung, fanden die weiteste Verbreitung. Daß diese ganz schlichten Gedanken so hohes Aufsehn machen konnten, zeigt die tiefe Verderbnis des christl. Lebens u. das Bedürfnis nach Besserung. Peter Nicole († 1695) wirkte durch seine zahlreichen, volkstümlichen, im wesentlichen biblischen Schriften über einzelne sittl. Gegenstände ungemein für eine reinere Sittenlehre,[2]) u. in noch weiteren Kreisen thaten dies Quesnels „Moralische Reflexionen,“ (zuerst [1671] über d. 4 Evang., dann über das ganze N. T.),[3]) mit einigem mystischen Anflug; — (Sainte-beuve, Resolutions etc. 1689. 3 Q.). Der Jesuiten offener oder hinterlistiger Gegenkampf gegen diese Schriften weckte nur um so mehr die Aufmerksamkeit des Volkes auf den tiefgreifenden Gegensatz, u. nicht zu ihrem eignen Vorteil. — Die Hauptstärke des Jansenismus lag in seinem Gegenkampfe gegen die Jesuiten; sein die praktische Seite der Augustinischen Lehre hervorkehrender positiver Inhalt war nicht folgerichtig durchgeführt; er vermochte sich nicht von den unevangelischen Grundgedanken der entarteten Kirche loszusagen, sondern blieb auf halbem Wege stehen, hatte daher auch eine zwar weitgreifende, aber nicht nachhaltig durchgreifende Wirkung. Die äußerliche Werkheiligkeit von sich abstreifend u. auf das Innerliche des sittl. Lebens dringend, hat er doch den evang. Gedanken des Glaubens, der das Heil ergreift u. nun frei das Heilsleben wirkt, nicht klar u. rein erfaßt, die Sittlichkeit nicht bloß als Heilszeugnis, sondern, obgleich ohne eignes Verdienst, immer noch als Heilmittel erfaßt; daher die peinlich ängstliche Askese.

Die mystische Richtung der Sittenlehre, mit welcher sich die Jansenisten immer als verwandt erwiesen, wurde vertreten von Franz von Sales (Bischof in Genf, † 1622, später heilig gesprochen), in meh-

1) Vergl. Reuchlin, Gesch. v. Portroyal, 1839; dessen: Pascals Leben, 1840; beides nicht ganz unbefangen. — 2) Kirchenhistor. Archiv v. Stäudlin ꝛc., 1824, 1, 121. — 3) Deutsch als: d. N. T. mit erbaul. Betr. 1718. Q.

reren Werken,[1]) von Bergier (Abt v. St. Cyran † 1643), Jansenist, schon sehr auf den Quietismus hinwirkend u. die strengste, ja grausame Selbstpeinigung befördernd[2]), u. vom Cardinal Bona († 1674)[3]). Am merkwürdigsten aber, obgleich folgerichtig, gestaltete sich die Mystik zum Quietismus[4]) durch den Spanier Mich. Molinos, später in Rom, dessen „Geistlicher Wegweiser," ursprünglich (1675) spanisch, bald über das ganze römische Europa sich verbreitete[5]). Ist das Ziel der Sittlichkeit die Vereinigung mit Gott durch völlige Abwendung von dem creatürlichen, so muß die wahre Sittlichkeit nicht im handeln nach außen, sondern in der Abkehr von demselben sich bekunden. So folgert Molinos aus den von ihm anerkanten Gedanken der früheren Mystiker von Dionysius Areop. an. In der Contemplation, dem Wege des Glaubens, dem unmittelbaren geistigen Schauen ohne Vermittelung eines durch Schlüsse fortschreitenden Denkens, besitzt die Seele die ewige Wahrheit. Das rechte Schauen, die innere Ruhe u. innere Samlung, das stillschweigen vor Gott, das Anschauen Gottes ohne Bild u. Gestalt, ohne Unterscheidung seiner Eigenschaften, als des schlechthin einen, ist nicht ein selbsterrungenes, sondern passives, von Gott selbst der Seele eingegossenes, also daß Gott allein in dem Menschen wirkt, die Seele selbst bewegungslos u. unthätig bleibt, sich ganz dem allein waltenden göttl. Wirken hingibt, mit Gott ganz vereinigt ist; dies ist das wahre, reine Gebet, welches nicht in Worte zu fassen, sondern ein heiliges Schweigen der Seele ist. In dieser Vereinigung mit Gott gesättiget, ist die Seele ganz mit Gott erfüllt u. haßt alle weltlichen Dinge, hat Ekel gegen alles Irdische, vergißt alles creatürliche, ist in innerer Einsamkeit entblößt von allen Affecten u. Gedanken, von allen Neigungen u. allem creatürlichen Willen, zieht sich in ihren tiefsten Grund zurück, u. hat in voller Selbstvergessenheit, ganz in Gott versenkt, vollkommene innere Ruhe, heiligen Frieden; Selbstpeinigungen u. Entsagungen sind nur ein Weg für Anfänger in der Heilsaneignung, führen aber nicht zur Vollkommenheit; diese wird nur erreicht durch Versenkung in das eigene nichts, durch „Selbstvernichtigung," durch Überformung u. Vereinigung mit Gott. — Molinos, anfangs vom Papste begünstigt, wurde durch die Einflüsse der Jesuiten der Inquisition überliefert, mußte seine Lehren abschwören (1687) u. starb im Kerker. Viele von den verdamten Sätzen waren nur Folgerungen aus seinen Schriften, nicht von ihm selbst gelehrt. Die Verwandtschaft mit Eckhardt ist augenscheinlich. —

1) Oeuvres, Par. 1821. 16 t., 1834. — 2) Opp. theol. 1642, 3 fol.; ein 4. Bd. 1653. — 3) Manuductio ad coelum, 1664 u. oft; Opp. Antv. 1677. Q., 1739. — 4) Walch, Einl. in d. Rel. streit. außer d. ev. K. 1724, 2. B. S. 982; Stäudlin u. Tschirner, Archiv, I, 2, 175. — 5) Manuductio spiritualis, v. A. H. Francke, 1687.

Trotz dieser u. weiterer Verfolgung erhielt sich die Mystik, auch in ihrer quietistischen Form, in den romanischen Ländern. (Frau Bouvier de la Mothe Guion [† 1717], in zahlreichen Schriften, meist herausgegeben von Poiret, die in überschwenglicher mystischer Liebesinnigkeit zum theil über Molinos noch hinausgehen, der Erguß einer glühend schwärmerischen weiblichen Seele). — Fenelon, Erzbisch. von Cambray, schon früher für die Lehre der Guion eingenommen, suchte durch Milderung der quietistischen Auffassungen den Gegensatz zu vermitteln, u. seine in einfacher edler Beredsamkeit das fromme Christenleben darstellenden Schriften, die von den Schroffheiten einseitiger Mystik sich fernhalten, aber die Gottesliebe als Wesen des Sittlichen überall in den Vordergrund stellen, setzen christliche Gemütstiefe den advokatenmäßigen Verstandeskünsten der Jesuitenmoral entgegen. Seine mystische Hauptschrift (Explication des maximes des saintes, 1697, u. später oft) wurde vom Papst verdamt u. verboten; Fenelon unterwarf sich.

§. 40.

Unabhängig von der Reformation, weil dem Christentum selbst abgewandt, sich anschließend vielmehr an die schon vor der Reformation sich verbreitende Loslösung von dem christlich-sittlichen Bewußtsein, die theils als Gottlosigkeit, theils als Humanismus sich bekundete, entwickelte sich im Gegensatze zur christl. Religion und zur mittelalterlichen Philosophie, damit aber auch im Gegensatze zu der ausgebildeten griech. Philosophie und daher zu dem geschichtlichen Geiste überhaupt eine im wesentlichen neue philosophische Bewegung, die in mancherlei Wechselgestalten sich fortbewegend, allmälich auch einen immer größeren Einfluß auf die Theologie und grade überwiegend auch auf die theologische Sittenlehre gewann, und dieselbe theils in weitgehende Abirrungen führte, theils aber auch, und grade durch dieselben, zur reiferen Selbstbesinnung und klarerem Selbstbewußtsein brachte. Zunächst im Gegensatze zu der geisteskräftigeren Scholastik an die letzten, bereits die Ausartung des griechischen Geistes bekundenden Ausläufer der alten philosophischen Ethik anknüpfend, an die epikuräische, stoische, skeptische, oder auch nur im allgemeinen an den sogenannten humanistischen Geist des Altertums, zeigt sich diese besonders in Italien und Frankreich kraft der dort steigenden Entsittlichung der höheren Stände Anklang findende Richtung anfangs mehr nur in Weise von allgemeinen Lebensregeln und Ansichten, und errang sich nur seltner eine mehr wissenschaftliche Gestaltung. Zu streng wissenschaftlichem Ernst und philosophischer Durchbildung und damit auch

zu gediegnerem sittlichen Charakter gelangte diese Geistesströmung fast nur in Deutschland. Spinoza, die Verbindung mit der alten und mittelalterlichen Philosophie abbrechend, entwickelte ein folgerichtig pantheistisches System, in welchem die Ethik zu einer objectiven Beschreibung des schlechthin unfreien, mit unbedingter Naturnothwendigkeit durch das Leben des Universums bestimten, rein mechanisch erfaßten sittlichen Lebens sich gestaltet, gewann aber in der ungeschichtlichen Originalität seines Denkens wenig Einfluß auf seine für dieses Element noch unempfängliche Zeit. Um so größeren errang die der Weltanschauung des Spinoza entgegentretende, auf streng monotheistischen Standpunkt sich stellende, viel enger an die Geschichte sich anschließende Philosophie des Leibnitz, besonders durch seinen keineswegs ihm nur unselbständig folgenden Schüler, Christ. Wolf, welcher eine ins einzelne durchgebildete, wesentlich als Pflichtenlehre auftretende, sittlich ernste Ethik schuf, die als eine auf rein philosophischem Boden erwachsene Gegenwirkung gegen jene außer- und widerchristliche Strömung auch einen nicht unverdienten Einfluß auf die christl. Sittenlehre in Deutschland gewann, und in Crusius eine christlich tiefere, obgleich philosophisch nicht durchgebildete Entwickelung der Moral veranlaßte.

Es ist überaus verkehrt u. durchaus widergeschichtlich, die gesamte, auch die widerchristliche Philosophie der neueren Zeit aus der Reformation herzuleiten oder gar als zu ihr mitgehörig zu betrachten. Das Wesen der Reformation ist nicht die Freimachung des einzelnen Subjects von aller gegenständlichen Autorität. Geschichtlich ist als Thatsache festzuhalten, daß vor, in u. nach der Zeit der Reformation noch ganz andere geistige Mächte walteten als die religiös-evangelischen, Mächte, die theils von der Reformation u. ihrem Geiste ganz unabhängig, ja ihr völlig entgegengesetzt waren, theils durch die in der Reformation gegebene Bewegung zum hervortreten veranlaßt, aber nicht erzeugt wurden. Das Wiedererwachen der altklassischen Litteratur, bes. der schönen, im Unterschiede von der Philosophie Platos u. Aristoteles, hat bei der Reformationsbewegung nur eine sehr untergeordnete u. wesentlich nur verneinende Rolle gespielt, indem es nämlich das Ansehn der Scholastik untergrub. Der hohe Ernst des religiösen Lebens in der evang. Kirche, die geforderte innerliche Heiligung u. die Buße der Wiedergeburt vertrugen sich sehr wenig mit der Liebe zu der Verherlichung des natürlichen Menschen, wie sie im Griechentum vorlag, u. leichter wurde es dem Humanismus, innerhalb der römischen Kirche eine zwar theoretisch nicht gebilligte, aber praktisch schon lange gewärte ungestörte Behausung zu fin-

den. Humanismus nannte sich selbst diese Richtung, welche, im Gegensatze zu der christlichen Weltanschauung, den Menschen in seiner natürlichen Entwickelung in den Vordergrund auch der sittlichen Weltanschauung stellte, die Erlösungsbedürftigkeit aber in möglichste Ferne zurückdrängte, am Christentum daher auch nur ein wissenschaftliches u. ästhetisches Interesse hatte. Die in der röm. Kirche damaliger Zeit weit verbreitete, selbst bis auf den päpstlichen Stuhl hinaufreichende glaubenslose Unfrömmigkeit hatte viel lebhaftere Hinneigung zu der heidnischen Litteratur als die evang. Kirche. Der pelagianische Charakter des Humanismus stand der Auffassung der röm. Kirche näher als der der evangelischen. Luther wies den unevangelischen Erasmus zürnend zurück, Rom bot ihm den Cardinalshut an.

Es war natürlich, hatte aber mit der evang. Reformation schlechterdings nichts zu thun, daß dem einseitigen Idealismus u. Spiritualismus der Scholastik nun ein eben so einseitiger Realismus u. Naturalismus gegenübertrat, welcher durch den von den mittelalterlichen Idealen, dem ritterlichen u. poetischen Geiste abgewandten, in die materiellen Interessen u. ihre bürgerliche Prosa versenkten Zeitgeist gefördert werden mußte. Diese dem Christentum durchaus fremdartige naturalistische Richtung, die erst im Gebiete des deutschen Geistes einen geistigeren Inhalt gewann, hatte von Anfang an eine bestimte Abneigung vor aller Geschichte, die später immer greller zu tage trat. Schon in dem Versuche, mit Zurückstellung der ganzen christl. Geistesgeschichte eine vorchristl. Weltanschauung wieder ins Leben zu führen, eine Wiedererweckung heidnischen Geistes zu erringen, bekundete sich dieser widergeschichtliche Geist. Später aber ging man noch weiter, brach selbst mit der Geschichte der Philosophie, ließ sie auch in ihrer antiken Gestaltung ganz beiseite liegen, u. das „philosophische“ Jahrhundert fand grade darin seine Stärke, über die Geistesarbeit eines Plato u. Aristoteles verächtlich abzusprechen, höchstens Geister vierten Ranges, wie Cicero, noch als Philosophen gelten zu lassen u. in voller Selbstgenügsamkeit sich rein auf sich selbst zu stellen. Das philosophische Jahrhundert allein war es im stande, Männer, die kaum eine Ahnung von philosophischer Denkarbeit hatten, wie Rousseau u. Voltaire, für die größten Philosophen der Weltgeschichte zu erklären. Von der Geschichte des Geistes wollte man nichts lernen, sondern nur von der Natur; jeder wollte auf seine Hand hin philosophiren; alles sollte ganz neu sein; die neue Zeit wollte der Vergangenheit nichts verdanken, sondern sie nur verächtlich unter die Füße treten; u. die Umkehr von diesem widergeschichtlichen, u. darum ungeistigen Wesen beginnt erst sehr spät, mit Schelling. Da nun die christlich-sittliche Weltanschauung einen durchaus geschichtlichen Charakter hat,

so läßt sich auch die Geschichte der wesentlich naturalistischen Ethik durchaus nicht organisch in die Geschichte jener einfügen; sie geht neben der christlichen hin, greift, besonders später, störend, verwirrend u. verkehrend in sie ein, ist aber, mit wenig Ausnahmen, kein förderndes Element ihrer Entwickelung.

Erasmus selbst, der das ethische Gebiet in mehreren Schriften betritt, [1]) tastet das christlich-sittliche Bewußtsein noch nicht direct an, sondern stellt nur in vorsichtiger Zurückhaltung die Sittenlehre Platos u. Ciceros als der christlichen sehr nahestehend u. verwandt dar, vermischt leise christliche Auffassungen mit den griechischen u. verflacht sie dadurch ins pelagianische. Seine Angriffe gegen die sittlichen Schäden der Kirche entbehren der christlichen Tiefe. — Pomponatius (in Padua u. Bologna, † um 1525), [2]) welcher unter dem Schutze des päpstlichen Hofes die persönliche Unsterblichkeit bestritt, bekannte sich in ethischer Beziehung zur stoischen Lehre, lehrte völligen Determinismus u. stellte die christl. Auffassung nur zweideutig neben die heidnische. — Lipsius in den Niederlanden († 1606) ging in der Hochstellung des Stoicismus noch weiter, [3]) welcher sein ausschweifendes Leben u. sein dreifacher Glaubenswechsel, (römisch, lutherisch, reformirt, dann wieder römisch), kein ehrendes Zeugnis gab. — Im wesentlichen hierher gehört auch die socinianische Moral J. Crells, die, der späteren rationalistischen vielfach verwandt, in rein pelagianischer Auffassung die christl. Sittenlehre nur als eine verbesserte Aristotelische darstellt u. letztere der alttestamentlichen vorzieht. [4]) — Agrippa v. Nettesheim (aus Cöln, † 1535), untergrub in weitgreifender Skepsis die Sicherheit alles sittl. Bewußtseins, u. erklärte dieses nur durch die zufällige Gewonheit u. die zufällig angenommenen öffentlichen Sitten; [5]) sein magisch-alchemistischer Aberglaube bildet den Hintergrund dazu. (Giordano Bruno, der Vorläufer Spinozas, hat keine Sittenlehre ausgebildet.)

Weniger für seine Zeit als für die neuere von großem Einfluß war die Philosophie Spinoza's. Sein erst nach seinem Tode erschienenes Hauptwerk, Ethica (1677), ist fast ein ganzes philosoph. System, von welchem die Sittenlehre zwar den größten, aber nicht den philosophisch bedeutendsten Theil ausmacht. Die klare, scharfe, mit mathematischer Genauigkeit berechnete Darstellung gibt nicht sowol speculative Entwickelung, als verstandesmäßige Auseinandersetzungen u. Beweise von aufge-

1) Enchiridion militis christ.; matrimonii christ. institt.; institt. principis christ; al. — 2) Opp. Bas. 1567, 3 t. — 3) Manuductio ad Stoicam philosophiam, 2. ed. 1610. — 4) Ethica Aristotelica etc., Selenoburgi, s. a., Q. — später: Cosmopoli, 1681, Q. — 5) De incertitudine et vanitate scientiarum; ohne Ort u. Jahr (1527?), dann Col. 1531.



stellten Sätzen, von denen sehr wichtige übrigens als eines Beweises nicht bedürftige Axiome aufgestellt oder in Definitionen verhüllt sind. Daß der jüdische, aber auch dem Judentum entfremdete Philosoph auch von der Geschichte des Geistes absehen mußte, war in der Ordnung; sein System hat, mit Ausnahme der ebenfalls mit der früheren Philosophie wenig zusammenhängenden Philosophie des Cartesius, deren monotheistischen Charakter er bekämpft, keine eigentliche geschichtliche Voraussetzung, sondern fängt die philosoph. Geistesarbeit eigentlich von vorn an, u. prägt die pantheistische Weltanschauung so folgerichtig u. unumwunden aus, wie kein anderes System. — Gott, als die einzig existirende Substanz, deren zwei Attribute das Denken u. die Ausdehnung sind, hat nicht eine von ihm verschiedene Welt außer sich, sondern ist sie selbst, nur von einer besondern Seite betrachtet. Alles besondere Sein ist nur ein Modus des Daseins Gottes; u. alle diese Modi sind durch die absolute Nothwendigkeit des göttl. Lebens gesetzt u. können nicht anders sein, als sie wirklich sind; alles, was ist, ist nothwendig, was u. wie es ist; von allem, was ist oder geschieht, gilt schlechterdings der Satz: omnia sunt ex necessitate naturae divinae determinata. Das gilt also ganz ebenso auch vom Menschen, der ebenfalls ein bestimter Modus des Seins Gottes ist. Wenn wir sagen, daß der menschliche Geist etwas denkt, so ist dies so viel als: Gott denkt, nicht insofern Gott unendlich ist, sondern insofern er das Wesen des menschl. Geistes ausmacht. Das menschl. Denken ist also eben so nothwendig determinirt, wie alles Sein überhaupt, erkennt also an sich u. nothwendig die Wahrheit. — Das Denken hat nun die zwei Seiten: das erkennen u. das wollen. Von dem wollen gilt dasselbe wie von dem erkennen, es ist in aller seiner Thätigkeit schlechthin determinirt. Jeder Willensact hat eine bestimte Ursache, durch welche er selbst schlechthin bestimt wird. Das wollen kann niemals dem erkennen widersprechen, sondern ist dessen unmittelbare u. nothwendige Wirkung u. eigentlich mit ihm eins; wollen ist bejahen, u. nichtwollen ist verneinen. Wer da glaubt, daß er nach freier Wahl rede oder schweige oder sonst etwas thue, der träumt mit offenen Augen. Die Menschen wänen nur darum, in ihrem wollen frei zu sein, weil sie sich der sie schlechthin bestimmenden Ursache nicht bewußt sind; alles, was durch Willensthätigkeit wird, ist nothwendig, u. darum gut. Diese Lehre macht das Gemüt ruhig u. macht uns glücklich; wir können uns da vor nichts mehr fürchten, denn wir wissen, daß alles nach dem ewigen Beschlusse Gottes mit derselben Nothwendigkeit geschieht, wie aus dem Begriffe des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind, lehrt uns, niemand zu hassen, zu verachten, zu verspotten, lehrt unbeschränkte Zufriedenheit [II, prop. 48. 49].

Das alles ist klar u. folgerichtig; aber wie läßt sich damit ein sittl.

Bewußtsein vereinigen? Was bleibt sittlich zu fordern u. zu thun, wenn alles mit unbedingter Nothwendigkeit geschieht u. die Willensfreiheit nur ein falscher Schein ist? Daß von eigentlich sittlicher Forderung, einem sollen nicht die Rede sein könne, gibt Spin. selbst zu, indem er erklärt, er werde von den menschl. Handlungen so sprechen, als ob es sich um Linien, Flächen u. Körper handelte [III, prooem.]. Wir sind thätig, insofern in oder außer uns etwas geschieht, wovon wir die vollständige Ursache sind; u. je mehr wir uns thätig, je weniger leidend verhalten, um so vollkommener sind wir. Wie alle Dinge, strebt auch der Geist danach, seine Wirklichkeit zu erhalten u. zu vermehren; dieses Streben ist sein wollen; der Zweck ist nicht verschieden von der Ursache, von dem nothwendig wirkenden Triebe der Natur; das übergehen zu höherer Wirklichkeit weckt das Gefühl der Lust, das Gegenteil die Unlust. Lust, verbunden mit dem Bewußtsein ihrer Ursache, ist die Liebe, das Gegentheil der Haß. Zu einem wirkl. Unterschiede von gut u. böse ist in dieser Weltanschauung kein Raum. Beides ist nichts wirkliches in den Dingen selbst, sondern es sind nur subjective Vorstellungen u. Begriffe, die wir durch Vergleichung der Dinge uns bilden, also nur relative Verhältnisse, welche aber nicht in den Dingen, sondern in uns selbst ihre Grundlage haben, nur Modi unseres Denkens sind; eine bestimte Musik ist z. B. gut für den melancholischen, nicht gut für einen andern, gar nichts für den Tauben, ist also an sich auch weder gut noch böse [IV, praef.]. Man kann also überhaupt nicht sagen, daß irgend etwas an sich böse sei; nur indem wir etwas mit einem andern höheren Sein vergleichen oder mit einem von uns selbst gebildeten Begriff, finden wir etwas nicht gut; gut u. böse sind nur Ausdrücke unseres subjectiven Urteils über das, wonach wir ein Verlangen, oder wogegen wir eine Abneigung haben. An sich aber ist alles gut, weil nothwendig; nichts ist od. geschieht ohne Gott u. gegen seinen Willen; alles ist so, wie es nach der ewigen göttl. Bestimmung u. Nothwendigkeit sein soll; der Begriff des Bösen ist also nur eine beschränkte u. unwahre Betrachtungsweise unseres Verstandes, ist nichts von seiten Gottes. Das Böse ist aber auch in unserem Begriffe nur etwas negatives, eine Privation; Gott weiß aber nicht etwas bloß negatives, Gott weiß also überhaupt von nichts bösem (vgl. oben, S. 156), darum ist auch in Wirklichkeit kein solches, denn was Gott nicht weiß, ist auch nicht, u. außer Gottes Denken gibt es kein anderes Denken. Wäre das Böse, die Sünde, wirklich etwas, so müßte Gott nicht bloß darum wissen, sondern auch die Ursache desselben sein, weil Gott die Substanz u. die Ursache von allem seienden ist; was aber von Gott ist, kann nicht böse sein. Es ist also nur eine falsche Betrachtungsweise, eine Imagination, wenn wir etwas böses in der Wirklichkeit finden, falsch, indem wir die Dinge

auf uns, auf unsere zufällige Lust- u. Unlustgefühle beziehen, statt sie nach ihrer eignen Natur zu betrachten; an sich u. in sich, also in Wahrheit, ist jedes wirkliche gut u. vollkommen. Es kann in allem scheinbar freien Thun nichts anderes geschehen, als was aus den vorhandenen Zuständen des handelnden Subjectes mit Nothwendigkeit sich ergibt. Selbst die Gewissensbisse sind eine Selbsttäuschung u. nichts anderes als eine Traurigkeit od. Unlust, die wir über etwas mißlungenes empfinden. Man wende hiergegen nicht ein, daß wenn die Menschen alles aus Nothwendigkeit thun, also aus Nothwendigkeit auch sündigen, sie nun dafür nicht angeschuldigt werden könnten, sondern alle Menschen nothwendig glückselig sein müßten. Es kann vielmehr der Mensch ohne Schuld sein u. dennoch der Glückseligkeit entbehren. Das Pferd hat nicht Schuld daran, daß es nicht Mensch ist, u. bleibt darum doch ein Pferd; u. wer von einem tollen Hunde gebissen wird, hat auch nicht Schuld daran u. wird dennoch toll; der Blinde sollte nach der Verkettung des Daseins eben blind u. nicht sehend sein [Ep. 32. 34.]. Das ist nun freilich die wunderlichste Rechtfertigung der sittl. Weltordnung, die sich denken läßt, denn wo kommen in einer schlechthin nothwendigen u. guten Welt die tollen Hunde her? wenn alles nothwendig ist, u. die völlig unschuldigen durch tolle Hunde rasendgemacht werden können, so ist das jedenfalls eine sehr schlechte Weltordnung. Und, müssen wir fragen, wenn alles menschl. Denken das Denken Gottes selbst u. schlechthin nothwendig ist, wie ist da ein falsches Denken u. Vorstellen möglich? Wenn wir das Böse für wirklich halten, so wäre dies ein durch den Philosophen zu berichtigender Irrtum Gottes selbst; aber wenn es kein Böses gibt, so gibt es auch keinen Irrtum, u. das System fängt sich so in seinen eigenen Netzen. Wenn Spinoza den Irrtum eben so nothwendig sein läßt wie die Wahrheit [II, prop. 35. 36], so ist dieser Widerspruch nicht dadurch gehoben, daß man den Irrtum für bloß relativ erklärt; denn ein bloß scheinbarer Irrtum wäre doch in Wirklichkeit das wahre, u. würde also die von Spinoza gemachte Anwendung nicht zulassen.

Gut ist also, so schließt Spinoza weiter, alles, was uns nützlich ist, böse ist alles, was uns hindert, eines Gutes theilhaftig zu werden [IV, def. 1. 2]. Tugend ist also die Kraft od. Fähigkeit, etwas unserer Natur entsprechendes zu thun; virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere; jeder muß also dieser Nothwendigkeit seiner Natur folgen u. aus ihr über gut u. böse entscheiden. Die Sünde wird also deswegen unterlassen, weil sie unserer Natur zuwider ist; warum sie aber begangen wird, das braucht Spinoza nicht zu beantworten, weil Sünde im eigentlichen Sinne überhaupt gar nicht begangen werden kann; von Sünde kann nur im Staate die Rede sein, u.

ist da der Ungehorsam gegen die bürgerl. Gesetze [IV, 37, schol. 2]. Da die Vernunft nichts fordern kann, was gegen die Natur wäre, so fordert sie, daß jeder erstrebe, was ihm nützlich ist; nützlich aber ist, was jeden zu höherer Wirklichkeit bringt. Die Sittlichkeit fordert also, daß jeder sich selbst liebe, sein Dasein möglichst zu erhalten u. zu höherer Vollkommenheit u. Wirklichkeit zu bringen suche; u. der Mensch ist um so tugendhafter, je mehr er nach dem strebt, was ihm nützlich ist [IV, prop. 18]. — Da das Wesen der Vernunft die Erkentnis ist, so ist die Erkentnis das am meisten nützliche, u. der vernünftige hält nichts für wahrhaft nützlich, als was zur Erkentnis beiträgt. Das höchste Gute ist also die Erkentnis Gottes, u. die höchste Tugend ist das Streben danach; u. jeder Mensch hat die Kraft dazu; u. da der Körper mit dem Geiste unmittelbar verbunden, u. der Geist um so kräftiger ist, je kräftiger der Körper ist, so ist es nützlich u. tugendhaft, den Körper geschickt zu machen.

Das Gute erweckt immer Freude; die Freude ist also an sich nothwendig etwas gutes, Traurigkeit nothwendig etwas böses, u. alles, was zur Traurigkeit führt, ist böse. Mitleiden ist also für den vernünftigen Menschen etwas böses u. unvernünftiges; es bewegt uns zwar oft zum helfen, aber dies sollen wir ohnehin schon thun, auch ohne Mitleiden; (dies ist die Tugend der generositas); u. der wahrhaft weise weiß ja, daß in der Welt nichts ist u. geschieht, was wir bedauern könnten; u. Mitleiden verführt außerdem leicht zu falschem Handeln [Eth. IV, 50]. — Demuth ist, weil sie ein Traurigkeitsgefühl einschließt, auch keine Tugend, u. entspringt nicht aus der Vernunft, sondern aus Irrtum, indem der Mensch sich in irgend einer Beziehung für machtlos erkennt, wärend er kraft der allgemeinen Nothwendigkeit alle zu seiner Bestimmung nothwendige Kraft hat [IV, 53]. Reue über eine begangene Sünde ist nicht nur nicht tugendhaft, sondern ist unvernünftig, weil sie auf dem Wahne ruht, eine freie u. zwar schlechte Handlung begangen zu haben, wärend die Handlung in Wirklichkeit nothwendig, also gut war; wer Reue fühlt, ist also doppelt elend. Indes wird dem Ethiker vor den praktischen Folgen dieser Lehre doch bange, u. er erklärt es für sehr gefärlich, wenn die große Masse nicht durch Demuth, Reue u. Furcht in Schranken gehalten würde [III, 59, def. 27; IV, prop. 54], — eine Besorgnis, die aus diesem Systeme freilich ganz unerklärlich wird, u. selber als eine „Imagination" in das Gebiet der Unvernunft verwiesen werden müßte; denn wie kann in Spinoza's Welt ein gefärlicher, nur durch falschen Wahn zu zügelnder Pöbel sein, da ja alles eine schlechthin nothwendige Gottesthat ist? — Die Auffassung, daß irgend etwas böse od. schlimm sei, ist nach Sp. an sich schon etwas schlimmes;

wenn der Mensch wahrhaft vernünftig ist u. nur richtige Ideen hat, so hat er von dem Bösen überhaupt gar keinen Begriff, weil es eben nicht ist; alles, was uns wie ein Schmerz oder Leiden berührt, gilt nur kraft einer irrigen, verworrenen Vorstellung, in der „Imagination;“ wenn wir rechte Erkentnis haben, sind wir von allem Schmerze frei; je mehr wir alle Dinge als nothwendig erkennen, um so weniger sind wir leidend; jedes leidentliche erregtsein hört auf, sobald wir uns einen klaren Begriff davon machen. Das einzig schlimme ist also nach Spinoza die falsche Vorstellung, wie aber diese zu begreifen sei, erfahren wir nicht. — Wer sich u. seinen Zustand wahrhaft erkennt, hat nothwendig Freude; u. da er in jedem wahren erkennen auch Gott erkennt, dieses erkennen aber eben mit Freude verbunden ist, so liebt er auch Gott; in der Erkentnis u. Liebe Gottes besteht also die höchste Freude. Gott selbst aber, als Universum erfaßt, ist außer allem afficirtsein, außerhalb aller Liebe u. Abneigung. Gott kann weder lieben noch hassen, außer in der Liebe oder dem Hasse des Menschen selbst; u. wenn jemand, der da Gott liebt, wünscht, von Gott wieder geliebt zu sein, so wünscht er eigentlich, daß Gott aufhöre, Gott zu sein. Von Gottes Liebe kann man allerdings reden, aber nicht so, daß Gott wie ein persönlicher Geist den Menschen liebt, sondern nur so, daß Gott in unserer Liebe liebt; Gott liebt nicht mich, sondern Gott liebt sich, dadurch nämlich, daß ich ihn liebe.

Spinozas Ethik unterscheidet sich beim ersten Anblick sofort von aller früheren; ihr Wesen ist vor allem die Ungeschichtlichkeit. Die griech. Philosophie u. die scholastische sind das Ergebnis einer langen u. mächtigen Entwickelung eines geschichtlichen Volksgeistes, setzen ein geschichtlich gewordenes sittl. Bewußtsein schon voraus, für welches sie die wissenschaftliche Gestalt schaffen. Spinozas Ethik ist schlechterdings nicht aus dem Geiste eines geschichtlichen Volkes erwachsen, hat keine geschichtl. Voraussetzung, keine geschichtl. Weihe, u. trägt darum in ihrer über dem Boden aller geistigen Wirklichkeit schwebenden Haltung auch den Charakter geschichtlicher Unmöglichkeit. Platos idealistischer Staat ist auf griechischem Boden geschichtlich möglich; Spinozas Ethik kann schlechterdings nie u. nirgends das sittl. Bewußtsein eines Volkes ausdrücken, kann nur von einzelnen als ihr vereinzeltes sittl. Bewußtsein angeeignet werden, die sich in stolzem Selbstgefühl über das sittlich-religiöse Volksbewußtsein erhaben wänen, wärend sie die Möglichkeit ihres sittl. Daseins in der Gesellschaft grade nur diesem Volksbewußtsein verdanken. Spinoza hat weder von den griech. Philosophen, noch von dem Mittelalter, weder aus der altestamentl. Religion, noch aus dem Christentum etwas gelernt; er philosophirt außerhalb aller Geschichte; seine ethische Speculation entbehrt der Erziehung, ist ein schlechthin revolutionäres

durchbrechen aller geschichtl. Geistesentwickelung, stellt sich rein auf das individuelle Denken. Seine nicht bedeutende Abhängigkeit von Cartesius widerspricht dem nicht. Hätte er nur den mindesten Sinn für die Bedeutung u. das Recht der Geschichte gehabt, so hätte er grade auf grund seines Princips die christl. Weltanschauung als eine vorzugsweise geltende Offenbarung des allein waltenden Gottes anerkennen müssen, u. die Geschichte überhaupt als eine rechtmäßige u. nothwendige Lebenserscheinung Gottes, wärend er sich verächtlich von aller Geschichte des Geistes abwendet, als ob Gott erst u. allein in ihm selbst zum wahren Selbstbewußtsein gekommen wäre. Über den Widerspruch kommt er schlechterdings nicht hinaus, daß er einerseits alle Wirklichkeit für nothwendig u. gut, u. alles Böse für bloßen Schein, u. andrerseits alle bisherige geistige Wirklichkeit für schlechthin verkehrt, widersinnig u. unvernünftig erklärt.

Plato u. Aristoteles, eben weil sie mehr innerhalb der Geschichte stehen, stehen auch dem christl. Bewußtsein bei weitem näher als Spinoza. Er ist in seinem durchgreifenden Gegensatze gegen das Wesen des Geistes, welches eben nothwendig Geschichte ist, der Vater des Naturalismus der neueren Zeit. Nur das Unfreie, das Natursein ist; das Freie, Geistige, also auch das Sittliche ist überhaupt nicht. Stellt er auch der räumlichen Ausdehnung das Denken gegenüber, so ist dieses Denken doch nicht ein freies, geistiges, sondern trägt schlechthin Naturcharakter, ist ein in jeder Beziehung determinirtes, ist nicht Urheber, sondern die Wirkung einer außerhalb des denkenden Geistes stehenden nothwendigen Bewegung des Universums. Alles angeblich geistige hat bei ihm Naturcharakter, hat nicht Zwecke, sondern bietet nur Erscheinungen eines nothwendigen Grundes; so bei Gott, so bei dem Menschen. Die Ethik wird daher zur bloßen Beschreibung nothwendiger Naturerscheinungen herabgesetzt; u. wo sie in den Ton einer auf vernünftige Zwecke sich richtenden sittl. Mahnung geräth, so ist dies entweder nur in uneigentlichem Sinne zu verstehen u. gilt nur für die unweise Menge, oder tritt in unlöslichen Widerspruch mit den Grundgedanken des Systems. Der Jude in der christl. Zeit erhält sich nur durch Haß gegen die Geschichte, die über ihn gerichtet hat; er ist entweder der steinerne Gast in der lebendigen Gesellschaft, oder der frechspottende Verächter des geschichtlich gewordenen, aller Ehrfurcht u. Scheu gegen den geschichtlichen Geist ledig, des wildesten Radicalismus Verfechter. Spinoza, von der versteinerten Form des talmudischen Judentums sich lösend, steht ganz vereinsamt in der Welt des geschichtlichen Geistes; er kann sich in sie nicht finden, nur den Versuch machen, eine ganz neue aus sich heraus zu erbauen. Dieselbe Selbsttäuschung, in welcher sich das ganze nachchrist-

liche Judentum bewegt, indem es wänt, noch einen geschichtl. Charakter zu haben, wärend es doch durch u. durch zur todten Materie geworden ist, ist auch in Spinoza mächtig. Er wänt eine Ethik zu gestalten, wärend sie eigentlich nichts ist als die theoretische Beschreibung eines moralischen Instinctes, ohne einen vernünftigen Zweck. Wo das müssen waltet, hört alles sollen u. wollen auf. Im scharfen Gegensatze gegen den reinen, idealistischen Pantheismus des Joh. Scotus, welcher eigentlich nur Gott, nicht die Welt anerkennt, u., ähnlich den Indiern, das Böse nur in der Unterscheidung des Weltlichen von Gott findet, hält Spinoza grade an der Wirklichkeit u. Göttlichkeit des endlichen überhaupt fest, läßt Gott in die Welt aufgehen, findet das Wirkliche grade als solches in seiner Besonderheit für gut u. vollkommen. Des Joh. Scotus Pantheismus führt zur asketischen Abwendung von der Welt, der des Spinoza zum behaglichen u. schlechthin befriedigten sichversenken in die Welt; u. der Akosmismus, den Hegel bei Spinoza zu finden glaubt, ist nicht bei ihm, sondern bei dem geistig viel höher stehenden Joh. Scotus anzutreffen.

Spinoza hat in seiner Zeit wenig Einfluß gehabt. Trotz aller geistig-sittlichen Verwilderung jener trüben Zeit war das religiöse Gottesbewußtsein noch zu lebendig, um diesem naturalistischen Pantheismus zu huldigen; u. die Forderung einer Anerkennung aller Wirklichkeit als nothwendig u. gut konnte wenig Anklang finden in einer Zeit tiefster Zerrüttung u. weitgreifenden Elendes in Deutschland. Erst einer späteren Zeit, als eine weit verbreitete irreligiöse Gesinnung für sich eine wissenschaftliche Begründung suchte, war es vorbehalten, Spinozas Lehre nicht bloß in ihrer nicht abzuleugnenden, aber auch nicht zu überschätzenden philosophischen Bedeutung hervorzuheben, sondern auch zu einer religiösen Gestaltung, ja zu einer vermeintlichen Verklärung des Christentums erheben zu wollen, u. den „Manen des heil. Spinoza eine Locke" zu opfern" (Schleierm. Reden; 2. Aufl. S. 68).

Daß für das sittl. Leben selbst aus dieser Lehre nur eine zerstörende Folge hervorgehen könne, bedarf für den unbefangenen keines Beweises. Das sichgehenlassen in seiner unmittelbaren Natürlichkeit u. Wirklichkeit wird zur Weisheit erhoben; Buße u. Heiligung nach innen u. heiligende Wirkung nach außen wird zur Thorheit, weil niemand das Recht u. die Möglichkeit hat, in den ewig nothwendigen Gang der Dinge ändernd einzugreifen. Daß Spinoza selbst ein rechtschaffener Mann war, kommt nicht seinem System zu gut; die Macht der Sitte u. das natürliche sittl. Gefühl ist oft stärker als eine verkehrte Theorie, u. Rechtschaffenheit auch noch nicht die volle Erscheinung der Sittlichkeit.

Leibnitz, zwar auch von Cartesius angeregt, aber dem Spinoza in den Grundgedanken entgegengesetzt, mehr von geschichtlichem Geist ge-

tragen u. an die frühere Geistesentwickelung enger sich anschließend, hat eine besondere Sittenlehre nicht dargestellt, aber zu der Ausbildung einer solchen die Wege gebahnt. Vor dem christl. Bewußtsein hatte er zwar hohe Achtung, aber kein tieferes Verständnis für dasselbe, u. seine Gedanken in Beziehung auf Religion u. Sittlichkeit sind daher etwas äußerlich. Das Böse vermag er noch nicht auf dem rein sittlichen Gebiet festzuhalten, sondern sucht seine Wurzeln jenseits desselben in dem Wesen des geschaffenen. Gott, als schlechthin vollkommener, vernünftiger Geist, hat zwar unter allen möglichen Gedanken einer Welt den besten verwirklichet u. also die beste unter allen möglichen Welten geschaffen; aber da die Welt nicht die Fülle aller Vollkommenheit enthält, die allein in Gott ist, u. auch nicht alle möglichen Vollkommenheiten, weil nicht alles mögliche wirklichgeworden ist, so liegt in dem Begriffe auch der besten Welt doch zugleich die Nothwendigkeit einer gewissen Unvollkommenheit, ohne welche sich eine Welt überhaupt nicht denken läßt, die also dem Wesen der Welt selbst angehört, ein malum metaphysicum ist; dieses ist aber nicht an sich eine Wirklichkeit, sondern ist nur ein nichtsein, eine Schranke. Die Wirklichkeit des sittlich bösen ist zufällig, ist Schuld des Menschen, nur die Möglichkeit desselben ist nothwendig. In der volkstümlich dargestellten „Theodicee“ (1710), führt er jenen Gedanken mehr erläuternd als wissenschaftlich begründend weiter aus. — Allerdings erkennt Leibnitz die Willensfreiheit u. die Schuld des Menschen in Beziehung auf die Sünde an, aber er macht es mit dieser Schuld u. vor allem mit der Bedeutung u. Wirkung der Sünde als geschichtlicher Weltmacht nicht recht Ernst, sonst hätte sich seine Theodicee noch ganz anders gestaltet. Er sucht die Wurzel des Übels doch immer noch anderswo, als in der verschuldeten Sünde. Den naturalistischen Determinismus Spinozas verwirft Leibnitz durchaus; dem freien, persönlichen Gott entspricht die Freiheit des vernünftigen Geschöpfes. Der vernünftige handelt zwar nie nach zufälligen Einfällen, sondern nach vernünftigen Gründen, aber diese moralische Nothwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf, weil die Möglichkeit unvernünftiger Willensentscheidung doch immer bleibt. — Die Moral faßt Leibnitz wesentlich als Rechtslehre, insofern die sittl. Pflicht ein Recht Gottes an uns ist. Das Recht im weiteren Sinne hat drei Stufen: das strenge Recht, welches fordert, niemand zu verletzen, die Billigkeit, die jedem das seine läßt u. zuertheilt, u. die Frömmigkeit, die Gottes Willen erfüllt u. darin die Harmonie der Welt bewart. Der Glaube an den persönlichen, allmächtigen u. allweisen Gott ist also die Grundlage alles Rechtes; das Wesen der Frömmigkeit aber ist die Liebe zu Gott, von welcher alle übrige Liebe, welche das Wesen der Gerechtigkeit ausmacht, ihre Kraft

empfängt. Lieben aber heißt durch die Glückseligkeit eines andern erfreut werden oder sie zu der seinigen machen. Der eigentliche Gegenstand der Liebe ist das Schöne, d. h. dasjenige, dessen Betrachtung erfreut; Gott aber ist das höchste Schöne. Die Frömmigkeit als die höchste Rechtsstufe schafft auch die höchste sittl. Gemeinschaft, die Kirche, welche die ganze Menschheit zu umfassen bestimt ist. Die den drei Stufen des Rechts entsprechenden drei Gestalten der Gesellschaft haben auch ein dreifaches sie zusammenhaltendes Band: die bloße Gewalt, die Ehrfurcht u. das Gewissen; aber auch die beiden ersten erhalten ihre eigentliche Rechtmäßigkeit erst durch das letztere. Die Liebe zu Gott führt uns den Weg zur höchsten Glückseligkeit, ist selbst schon deren Beginn im diesseits u. bewirkt den beständigen Fortschritt in der Vollkommenheit auch im jenseits. *)

Mit selbständigem Geiste u. in dem moral. Gebiete von Leibnitz fast unabhängig schuf Christian v. Wolff ein vollständiges Moralsystem. **) Sein hoher Ruhm u. sein maßgebendes Ansehen bei seinen Zeitgenossen wurde in der Kantischen Zeit fast ganz zerstört; jene Überschätzung wie die spätere Geringschätzung sind gleich ungerecht. Ein vielseitiger, erkentnismuthiger Geist, hat er zwar vielfach über die wissenschaftl. Begründung seiner mit hoher Zuversichtlichkeit ausgesprochenen u. in oft steifer mathematischer Form demonstrirten Sätze sich getäuscht, hat aber durch die Klarheit u. Schärfe seiner Begriffe u. Darstellungen ungemein anregend gewirkt, u. auch in dem Gebiete der Ethik ein sehr lebendiges wissenschaftliches arbeiten hervorgerufen, u. sein anzuerkennendes Streben, mit der christl. Offenbarung in Einklang zu bleiben, ist zwar keineswegs überall verwirklicht, hat aber doch in Deutschland, gegenüber dem leichtfertigen Offenbarungshaß jenseits des Rheins u. des Kanals, langezeit einen ernsteren christlichen u. wissenschaftl. Geist erhalten. Grade auf dem Gebiete der Moral hat Wolff einen hohen Einfluß gehabt auf selbständige Gestaltung deutscher Wissenschaft, u. die übergroße Abhängigkeit auch der theol. Moral von Aristot. gebrochen. Wärend Wolff in der entschiedenen, wissenschaftlich begründeten Anerkennung des persönlichen Gottes, den er allerdings nur mehr

*) In mehreren Aufsätzen, besond. in d. Vorr. z. Cod. juris diplom. 1693; Guhrauer, Leibnitz, 1842; I, S. 226 ff. — **) Vernünft. Gedanken v. d. Menschen Thun u. Lassen, (1720, 7. Aufl. 1743); ausführlicher ist: Philosophia moralis s. Ethica, methodo scientifica pertractata (1750 ff.); 5 voll.; beides als erster Theil der prakt. Philosophie, die er als Ganzes in der philosophia practica universalis (1738, 2 B.) behandelte, u. deren anderer Theil die Lehre von der Gesellschaft od. Politik bildet; letztere auch dargestellt in: „Vernünftige Gedanken v. d. gesellschaftl. Leben des Menschen u. s. w.“, 1721; auch in s. Ius naturae, 1740, 8 B. ist viel Ethik enthalten.

in Beziehung zur Welt als Schöpfer u. Regierer, weniger in Beziehung zu sich selbst, in seinem inneren Wesen erfaßt, die objectiv religiöse Grundlage einer Sittenlehre feststellt, scheint er zunächst die subjective Grundlage derselben, die sittl. Willensfreiheit durch seinen Determinismus zu gefärden.

Alles, was geschieht, auch das scheinbar zufällige, hat einen zureichenden Grund, entweder in sich selbst oder in seinem Zusammenhange mit andern Dingen, u. ist insofern determinirt; es gibt keine Veränderung, die nicht in der Art der Zusammensetzung der Welt begründet u. durch den vorangegangenen Zustand determinirt wäre, wie eine auf ein ganzes Jahr gestellte Uhr in jedem Augenblicke ihrer Bewegung durch diese ihre erste Einrichtung bestimt ist; die Welt ist ein solches schlechthin bestimtes Uhrwerk, eine Maschine. Auch bei der Freiheit des menschlichen Willens hat jeder wirkliche Entschluß seinen zureichenden Grund u. ist nicht willkürlich. Diese Freiheit besteht in der Möglichkeit, das entgegengesetzte zu wälen u. zu thun, aber daß das entgegengesetzte mögliche wirklich werde; dazu gehören Beweggründe, u. insofern diese zureichend sind, ist diese Entschließung zur Verwirklichung auch eine durch den Beweggrund bestimte. Es ist unmöglich, daß ein Mensch, der etwas als besser erkennt, das schlimmere ihm vorziehen könne, u. es ist also in diesem Falle nothwendig, daß er das bessere erwält; frei aber ist der Wille dabei dennoch, da ja der Mensch den Grund seiner Willensentscheidung in sich selbst hat. — Das klingt zunächst sehr bedenklich, u. bekantlich wurde Wolff wegen dieser Lehre, als staatsgefärlich, aus den preußischen Staaten ausgewiesen. Indes ist nicht zu übersehen, daß wenn von der bereits eingetretenen sündlichen Verderbnis abgesehen, also der Mensch als vernünftiges Wesen an sich betrachtet wird, die Freiheit allerdings nicht grund- u. vernunftlose Willkür, sondern durch die vernünftige Erkentnis bestimt ist, u. daß für den wirklich sittlichen Menschen bei richtiger Erkentnis allerdings eine moralische Nothwendigkeit, das vernünftige zu ergreifen, besteht. Wolffs Gedanke ist also nicht an sich unrichtig, sondern nur zu unbestimt u. darum misverständlich. Da sich nun aber Wolff ausdrücklich gegen die Spinozistische Auffassung des Determinismus erklärt, u. die wirkliche freie Willensentscheidung des Menschen, nur nicht als vernunftlose Willkür, bestimt u. wiederholt behauptet,*) dürfen wir ihm den völligen Determinismus Spinozas nicht zuschreiben. — Die Frage, ob u. inwieweit unser erkennen bedingt u. abhängig sei von unserer sittl. Beschaffenheit, ob also auch dieses frei oder schlechthin unfrei bestimt sei, läßt Wolff beiseite, u. bleibt dabei

*) Vorrede zur 2. Aufl. seiner Moral; ferner §. 1, u. Metaph. §. 510 ff.

stehen, daß unser wollen bedingt u. bestimt sei durch unser erkennen; u. es komt daher, wie bei Sokrates, wesentlich nur darauf an, die Erkentnis aufzuklären, dann folgt das entsprechende sittl. Thun von selbst mit innerer Nothwendigkeit. Daher die fast ungemessenen Ansprüche, mit welchen die Wolffsche Sittenlehre auftritt, daher der an sich richtige, aber angesichts des wirklichen Zustandes der Menschheit irrige Gedanke: die Sittenlehre sei nicht bloß ein wissenschaftliches Bewußtsein von dem sittl. Leben, sondern ein wesentliches Motiv zu dem sittl. Leben selbst, die recht erkante Sittenlehre sei die Quelle der Tugend. Dieser Gedanke tritt mehr od. weniger deutlich bei Wolff überall hervor; der Theorie folgt die Praxis von selbst. Das sittl. Leben ist wie ein mathematisches Rechenexempel; es kommt nur darauf an, deutliche Begriffe von Tugenden u. Lastern u. von den Pflichten zu haben, so löst sich das Böse von selbst auf, u. der Mensch wird tugendhaft. „Ich habe, sagt Wolff (in d. Vorr. z. 2. Aufl.), dadurch die ganze Ausübung des Guten u. Vermeidung des Bösen nicht wenig erleichtert, daß ich gewiesen, wenn man den Willen lenken will, sei es ebensoviel, als wenn man disputiret, indem man wie dort jederzeit auf eine von den beiden Fördersätzen eines Schlusses zu antworten hat"; — u. später, (in d. Vorr. z. 3. Aufl.), erklärt er: „als meine Schriften von der Weltweisheit u. unter ihnen gegenwärtige von der Menschen Thun u. Lassen herauskam, urteilten diejenigen, welche vor sich die Sachen einzusehen u. zu beurteilen vermögend, dabei aber von keinen widrigen Affecten eingenommen sind, es würde hinführo Verstand u. Tugend allgemein werden u. jederman sich bestreben, durch dieses Mittel die Glückseligkeit des Lebens zu erreichen." Wolff verwart sich übrigens ausdrücklich dagegen, daß er mit seiner Moral „der Natur zuviel zuschreibe u. der Gnade nichts übrig lasse; die von mir behaupteten Lehren dienen vielmehr dazu, daß man den Unterschied der Natur u. der Gnade, absonderlich den großen Vorzug, den diese für jener hat, deutlich begreifet, u. sind also ein Führer zu der Gnade"; die christl. Religion biete mehr, als die Weltweisheit vermöge; vielmehr lerne der Mensch durch diese Vernunftmoral, daß seine natürl. Kräfte nicht ausreichen, u. man erkenne also besser die Nothwendigkeit u. Vortrefflichkeit der Gnade, welche uns in der christl. Religion geboten ist u. dasjenige ersetzet, was der Natur abgeht. Wie es zugehe, daß die natürl. Kräfte nicht ausreichen, u. wie bei der Voraussetzung einer solchen Schwäche die philosophische Moral Wolffs noch selbständig für sich wirksam sein könne, ist nicht gesagt.

Die Moral hat es mit den freien Handlungen der Menschen zu thun, im Gegensatze zu den nothwendigen; die Freiheit aber besteht in der Möglichkeit der Wahl zwischen mehreren möglichen Dingen. Der Zustand

eines Menschen ist vollkommen, wenn die früheren u. späteren Zustände unter einander u. alle mit dem Wesen u. der Natur des Menschen zusammenstimmen. Die freien Handlungen des Menschen befördern od. mindern diese Vollkommenheit, d. h. sie sind entweder gut od. böse. Wenn man also die Handlungen nach ihrem sittl. Werth beurteilen will, so muß man nachforschen, was sie veränderliches in dem Zustand unseres Leibes od. der Seele nach sich ziehen. Die freien Handlungen werden also durch ihren Erfolg gut od. böse; u. da dieser nothwendig aus ihnen folgt u. nicht ausbleiben kann, so sind die Handlungen an u. für sich gut od. böse u. werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht; wenn es also möglich wäre, daß kein Gott wäre u. der gegenwärtige Zusammenhang der Dinge ohne ihn bestehen könnte, so würden die freien Handlungen der Menschen dennoch gut od. böse bleiben. — Hier wendet sich der an sich richtige Grundgedanke des Sittlichen zu einer äußerlichen u. daher irreführenden Anwendung, da der Erfolg unserer Handlungen noch von anderen Mächten abhängig ist als diese Handlungen selbst; nur in einem idealen, durch keine Sünde beirrten Zustande der Menschheit wäre jene Beurteilung des sittl. Werthes der Handlungen aus ihrem Erfolge giltig, obgleich es auch da jedenfalls angemessener ist, diesen Werth aus dem Wesen der Handlung selbst u. nicht erst aus ihrem Erfolge zu erkennen. Wolff haftet dabei so sehr am äußerlichen, daß er sagt: „so erkennet einer, der Lust zum stehlen bekommt, daraus, daß der Diebstahl böse sei, weil er den Galgen nach sich ziehet." Ebenso einseitig ist die Entgegensetzung des an sich gutseins der Handlung u. des Willens Gottes. — Die allgemeine Regel der Sittenlehre ist also: „thue, was dich u. deinen od. anderer Zustand vollkommener macht; unterlaß, was ihn unvollkommener macht;" dies ist ein allgemeines Naturgesetz. [Das „oder anderer" ist nur eingeschmuggelt u. aus dem Grundgedanken durchaus nicht abgeleitet; der darin liegende Dualismus u. mögliche Widerspruch ist in keiner Weise ausgeglichen.] — Der zureichende Beweggrund des Willens ist die Erkentnis des Guten; u. es ist unmöglich, „daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreifet; wenn wir sie also nicht wollen, so ist keine andere Ursache, als daß wir sie nicht erkennen." Ebenso ist die Erkentnis des Bösen der Beweggrund des nichtwollens oder des Abscheus, u. es ist also wieder unmöglich, daß man eine an sich böse Handlung wollen sollte, wenn man sie deutlich begreifet. Alles sittliche Wollen u. Thun des Guten oder Bösen ruht also schlechterdings nur auf dem erkennen od. nichterkennen. Der Mensch kann zwar auch seinem Gewissen zuwiderhandeln, aber dies geschieht nur, wenn er das Gute wegen der besonderen Umstände für böse, od. das Böse wegen eben dieser Umstände für gut hält,

also doch aus Irrtum. Der letzte Zweck aller sittlichen Handlungen, also unseres ganzen Lebens ist unsere u. unseres Zustandes Vollkommenheit, die Seligkeit, die also das höchste Gut für den Menschen ist.

Die besondere Moral behandelt Wolff als Pflichtenlehre. Pflicht ist eine Handlung, die dem Gesetze gemäß ist. Gesetz ist eine Regel, darnach wir verbunden sind, unsere freien Handlungen einzurichten; es ist entweder Naturgesetz, od. göttliches, od. menschl. Gesetz. Die Vernunft ist die Lehrmeisterin des Gesetzes der Natur; dieses umfaßt das ganze sittl. Leben vollständig u. ist für dasselbe zureichend u. schlechthin giltig u. unveränderlich, denn es beruht auf der Übereinstimmung unserer Handlungen mit unserer Natur. Da aber diese unsere Natur durch den göttl. Schöpfungswillen gesetzt ist, so ist das Gesetz der Natur zugleich auch ein göttliches Gesetz, ein Ausdruck des göttl. Willens, obgleich dieser Wille nicht als ein willkürlicher zu denken ist, so daß etwa Gottes Wille auch das an sich gute für böse u. das an sich böse für gut erklären könnte. Die Pflichten sind 1) Pflichten des Menschen gegen sich selbst, u. zwar: gegen den Verstand, gegen den Willen, gegen den Leib, u. die Pflicht in Ansehung unseres äußerlichen Zustandes (d. h. die gesellschaftliche Lage); 2) Pflichten gegen Gott, u. zwar: Liebe zu Gott, Furcht u. Ehrerbietung, Vertrauen, Anrufung u. Dankbarkeit, äußerlicher Gottesdienst; 3) Pflichten gegen andere Menschen, u. zwar: gegen Freunde u. Feinde, Pflichten in Ansehung des Eigentums, u. Pflichten in Reden u. in Verträgen. Die Hauptgliederung der Pflichtenlehre ist seitdem sehr gewönlich geworden. — Auf die Moral gründet sich das Naturrecht, welches das dürfen behandelt, wie jene das sollen; alle Rechte ruhen auf Pflichten. Grundgedanke des Rechtes ist: du darfst alles thun, was die Vollkommenheit deines Zustandes u. des Zustandes anderer erhält u. fördert, u. darfst nichts, was dem entgegen ist. In weiterer Anwendung des Rechtes auf die Gesellschaft, also als Politik, ist das Wohl der Gesellschaft die Norm des handelns.

Die Wolffsche Moral hat allerdings in Form u. Inhalt noch große Mängel. In jener Beziehung ist an ihr auszusetzen eine häufige Vermischung von Erfahrungssätzen mit der Speculation; Begriffe, aus der Erfahrung abgeleitet, werden oft nur zerlegt u. daraus weiter geschlossen, u. dies mit dem Anspruche philosophischer Geltung; außerdem der philosophische Dogmatismus, indem sehr oft die Gedanken nicht wirklich in stetigem Fortgange aus dem Grundgedanken heraus entwickelt, sondern nur aus ihm heraus berichtet, an ihn angeschlossen werden. In materialer Beziehung geht durch diese Moral trotz aller monotheistischen Voraussetzungen ein naturalistischer Zug; Wolff kennt nur das unmittelbare natürliche Sein des sittl. Geistes, aber nicht die Geschichte, also das ei=

gentliche Leben desselben. Die Sittenlehre hat eine Geistesgeschichte weder zur Voraussetzung, noch zum Ziel; es kommt durch das sittl. Thun keine sittl. Geschichte der Menschheit, sondern nur ein Zustand des einzelnen zustande; die Frage also, ob denn die wirkliche Natur des Menschen nicht schon irgendwie ein Ergebnis einer solchen sittl. Geschichte der Menschheit sei, ob sie reine, ungeänderte, ursprüngliche Natur sei, bleibt außerhalb dieses Gedankenkreises, u. blieb auch für die philosophische, u. daher auch für einen großen Theil der theolog. Moral das ganze 18. u. einen Theil des 19. Jahrh. hindurch beiseite liegen; u. in dieser Beziehung hat Wolff allerdings der rationalistischen Verstandesaufklärung vorgearbeitet. Was er aber, diesen naturalistischen Grundzug mildernd, von der Sündhaftigkeit, von der göttl. Gnade u. dem Christentume sagt, ist mehr persönliche Gutwilligkeit als ein folgerichtiges Ergebnis seines Systems. Alles Interesse wirft sich hier auf den zureichenden Grund, nicht auf den Zweck; es fehlt der Sittlichkeit, es fehlt der Geschichte das lebendige Herzblut des freien, geistigen Schaffens. Das Christentum kann dieser Weltanschauung höchstens nur eine höhere Offenbarung der Wahrheit, eine Förderung der Erkentnis sein, nicht eine geschichtliche, eine Geschichte schaffende That. In der weiteren theolog. Gestaltung dieses Standpunktes sank daher das Christentum immermehr zu einer bloßen geoffenbarten Moral herab, die aber nichts anderes enthielt u. enthalten konnte als die Wolffsche Lehre. Einen positiven Inhalt hat das Sittengesetz bei Wolff eigentlich gar nicht, er kommt über bloß formale Bestimmungen nicht hinaus. Was das Gute an u. für sich sei, erfahren wir nicht, sondern immer nur, daß es in Übereinstimmung stehe mit der Vernunft u. uns glückselig mache; es wird also nur nach seinen Beziehungen zu anderem, nicht nach seinem innern Gehalte erfaßt.

In Wolffs Geiste, obgleich mit Selbständigkeit, arbeitete Canz in Tübingen weiter, dessen Disciplinae morales omnes, 1739, eine geschickte Zusammenfassung des gesamten damals geltenden ethischen Gebietes sind; mehr theologisch ist sein „Unterricht von den Pflichten der Christen,“ (1749 Q., faßt die Moral als „pflichtvortragende Gottesgelahrtheit,“ u. schickt nur der Pflichtenlehre eine Abhandlung von den vier Haupttriebfedern alles menschl. Thuns u. Lassens voraus, nämlich: das Fleisch, die Natur, die Vernunft u. die Gnadenwirkungen des heil. Geistes). Alex. Baumgarten, (Bruder des bekanten Theologen), vervollkommnete in seiner philosophia ethica (1740. 1751) die Wolffsche Ethik bes. in formaler Beziehung; die Pflichten gegen Gott stellte er als die alle übrigen bedingenden an die Spitze. — G. Fr. Meier, in Halle, schrieb auf Grund des Baumgartenschen Buches eine ausführli-

chere u. volkstümlichere: „Philosophische Sittenlehre" (1753 ff. 5 B.). — (Der vielschreibende, oberflächliche Eberhard zeigt sich in seiner „Sittenlehre der Vernunft" (1781) nur als ein sehr schwächlicher, gedankenarmer Nachahmer Wolffscher Philosophie.)

Ziemlich gleichzeitig mit Wolff hatte Thomasius (in Leipzig u. Halle) auf dem Standpunkte des gewönlichen Menschenverstandes eine sehr volkstümliche Moral dargestellt,*) die zwar manche gute Bemerkungen, aber weder scharfe Gedanken, noch eine wirklich wissenschaftliche Entwickelung enthält. Die christl. Sittenlehre stellt er höher als die philosophische, faßt jene aber sehr flach; den Aristot. u. die Scholastiker verachtet u. bekämpft er, ohne sie zu verstehen. Das Wesen der Tugend ist die Liebe, das dem Menschen von Natur eignende Verlangen, sich mit dem, was der Verstand für gut erkennt, zu vereinigen u. vereinigt zu bleiben; in dieser Liebe ruht die Glückseligkeit, d. h. die Gemütsruhe u. die Schmerzlosigkeit als das höchste Gut; unvernünftig ist die Liebe, wenn sie nach nichtigen, vergänglichen u. schädlichen Dingen strebt, allzuheftig ist od. unmögliches will; aus ihr entspringen alle Laster. Die allgemeine Menschenliebe als das Wesen der Sittlichkeit umfaßt fünf Haupttugenden: Leutseligkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit, Geduld; die Selbstliebe darf nur auf der Menschenliebe ruhen. Die Nothwendigkeit der Offenbarung erkennt Th. an; die Philosophie ersetzt sie nicht, sondern leitet zu ihr hin, indem sie zur Selbsterkentnis führt.

Scharfsinnig u. mit tief christlicher Erkentnis trat der Wolffschen Philosophie Chr. Aug. Crusius (in Leipzig, † 1776) gegenüber, aber im beurteilen stärker als im schaffen u. daher von geringerer Wirksamkeit als Wolff, (Anweisung, vernünftig zu leben u. s. w. 1744; 3. Aufl. 1767). Sehr bestimt erklärt er sich gegen Wolffs Determinismus; der menschliche Wille werde auch durch seine Erkentnis nicht schlechthin bestimt, sondern bleibe ihr gegenüber frei u. könne ihr entgegen handeln; er beruft sich auf das hierin ganz unzweideutige Selbstbewußtsein u. auf die volle Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünden. Die Willensentschließung ist als vernünftige zwar nicht willkürlich u. zufällig, hat vielmehr einen zureichenden Grund, aber dieser ist kein nothwendig bestimmender, sondern es bleibt dem Willen immer die Möglichkeit, auch einem zureichenden Grunde zuwiderzuhandeln; u. Cr. geht hierin so weit, daß er die vollkommene Freiheit nur darin findet, daß der Wille sich ebenso leicht für das eine wie für das andere entschei-

*) Von der Kunst, vernünftig u. tugendhaft zu lieben u. s. w., oder Einleitung zur Sittenlehre; 1710; 6. Aufl. 1715. — Von der Artzenei wider die unvernünftige Liebe u. s. w., od. Ausübung der Sittenlehre; 1704; 6. Aufl. 1715; vergl. Fülleborn, Beitr. z. Gesch. d. Phil. 1791. IV.

den könne. Alle Pflichten betrachtet er als in der Pflicht gegen Gott enthalten, stellt sie also nicht neben, sondern unter diese. Das sittl. Streben hat die Glückseligkeit u. Vollkommenheit zwar zum Zweck, aber in dem sie gleichfalls bezweckenden göttl. Willen sein Gesetz. Das Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Schöpfer weist den Menschen darauf, sein ganzes Leben von dem heiligen Gotteswillen abhängigzumachen; wahrhaft sittlich wird unser Streben nach dem vernünftigen, von Gott gewollten Zweck erst dann, wenn es der Ausdruck des liebenden Gehorsams gegen den uns kundgewordenen göttl. Willen ist. Es ist also auch verkehrt zu sagen, daß das Gute an sich gut sei, auch ohne Rücksicht auf Gottes Willen; es ist vielmehr darum gut, weil es Gott will, obgleich dieses göttl. Wollen nicht vernunftlose Willkür, sondern ein moralisch nothwendiger Act seines heiligen Wesens ist. Die Sittlichkeit ruht also ihrem ganzen Wesen nach auf der Religion; u. das Sittengesetz darf nicht, wie bei Wolff, von dem religiösen Bewußtsein absehen, sondern fordert ein dem göttl. Willen, u. darum auch dem Zwecke der Vollkommenheit der Geschöpfe entsprechendes Handeln aus freiem Gehorsam gegen Gott. Eine natürliche, obgleich nicht schlechthin ausreichende Bekundung des göttl. Willens ist das Gewissen, welches aber nicht bloß, wie bei Wolff, ein theoretisches Urteil fällt, sondern zugleich das Gefühl der Freude od. der Angst, also auch einen Antrieb, enthält. Die Klugheit sondert Crusius von der eigentlichen Sittlichkeitslehre, als die Geschicklichkeit, zu den vernünftigen Zwecken auch die besonderen, passenden Mittel zu finden. — Eine volkstümlichere Behandlung dieser Auffassung enthalten die so lange in weiten Kreisen hochgeschätzten u. wirkungsreichen „Moralischen Vorlesungen" Gellerts (1770), die aber mehr durch ihre edle Gesinnung u. durch Wärme des Gemüts als durch Gedankentiefe beachtenswerth sind u. in ihrer rednerisch breiten u. oft faden u. langweiligen Weise nur in einem Zeitalter so großen Eindruck machen konnten, welches für starke Speise keinen Geschmack mehr hatte; lange Auseinandersetzungen „über den Nutzen der Gesundheit" ꝛc. fand man damals interessant. Gellert wendet sich mehr an das Gefühl als an den erkennenden Verstand, aber jenes wird nicht in christlicher Tiefe erfaßt, sondern erscheint mehr als schwächliche Empfindsamkeit.

Seit der Mitte der Jahrhunderts sank in Deutschland der Sinn für wirklich philosophisches Denken in eben dem Maße, in welchem der Anspruch auf den Namen des „philosophischen Jahrhunderts" stieg; statt einer geisteskräftigen, stetig fortschreitenden Gedankenentwickelung finden wir meist nur ein selbstzufriedenes oberflächliches urteilen, willkürlich zusammengeraffte, principlose Behauptungen u. Bemerkungen, mehr

aus der Erfahrung als aus dem Gedanken, oft in rednerischer Fülle behaglich sich ausbreitend. — Der vielschreibende Feder in Göttingen (Prakt. Philos., 1776; Unters. üb. d. menschlichen Willen, 1779. 85. 4 Th.), erinnert an Wolff zwar oft durch pedantische Breite, aber nicht durch Gedankentiefe, u. lehnt sich mehr an den Lockeschen Empirismus an. — Der von den Zeitgenossen hochgefeierte Garve entnahm das meiste von den englischen Moralisten, beschränkte aber seine eigenen moral. Gedanken auf Anmerkungen zu andern Schriftstellern (Cicero) u. unzusammenhängende, klar u. leicht geschriebene, aber weder tiefe noch geistvolle Abhandlungen.

§. 41.

In England und Frankreich bildete eine vom Christentum sich abwendende Richtung einen immer tiefer sinkenden Moralismus aus, welcher, auf einem ideenlosen Empirismus ruhend, zwar nicht ohne kräftigen Gegenkampf, aber doch lange Zeit an Einfluß steigend, theils an einen oberflächlichen Deismus sich anlehnte, theils folgerichtiger zum reinen Atheismus und Materialismus fortschritt, und die niedrigste Gestalt epikuräischen Selbstgenusses zum Sittengesetz erhob. Besonders war es dem französischen Geiste vorbehalten, die letzten Folgerungen jener Voraussetzungen zu ziehen und in wüstester Entsittlichung die höchste Aufklärung und „Philosophie" zu suchen und durch eine am zerstören sich freuende Zersetzung alles sittlichen Bewußtseins in den höheren Ständen, die in die undeutschen Kreise der deutschen Bildungswelt verheerend hinüberschritt, jene Umwälzung in Europa vorzubereiten, die nur über Greuel und Zerrüttung hinweg zur Selbstbesinnung und theilweise zur Beruhigung gelangte. Der englische Moralismus blieb im allgemeinen in unstetem Schwanken zwischen dem Princip der Glückseligkeit und dem der geistigen Vollkommenheit, zwischen dem subjectiv-eudämonistischen und dem objectiv-spiritualistischen. Die Rückwirkung dieser Freigeisterei auf Deutschland zeigt sich meist in der flachen Nützlichkeitsmoral der „Aufklärung."

Ganz anders als in Deutschland gestaltete sich die philosoph. Moral in England u. Frankreich. Wärend dort trotz der tiefen geistigen u. sittl. Zerrüttung durch den dreißigjährigen Krieg doch noch lange ein überwiegend christlicher Sinn sich erhielt, der für den Spinozistischen Pantheismus unempfänglich blieb, die Philosophie in Einklang mit dem Christentum zu entwickeln suchte, u. erst durch die undeutsche Bildung der höheren Stände allmälich u. spät von der französischen Freigeisterei sich entkräften ließ, hatten die Religionskämpfe in England eine große

geistige Abspannung u. eine fortschreitende Abneigung gegen das Christliche u. gegen das Geistige überhaupt zur Folge. Der ungeistige Empirismus Bacos. u. Lockes kam dieser nüchtern=verständigen Hinwendung zu der unmittelbar anschaulichen u. gemeinen Wirklichkeit entgegen. Zuerst galt es als ein Fortschritt, wenn man mit Beiseitestellung des Glaubensinhaltes des Christentums nur dessen Moral betonte; dann folgte von selbst, daß man die von dem Glaubensgrunde gelöste Moral auch von den geschichtl. Voraussetzungen überhaupt löste u. nur aus dem Bewußtsein des natürlichen Menschen schöpfte, u. der christl. Religion gegenüber die Religion überhaupt nur als Moralismus faßte, über welchem sich dann, nicht als Grund, sondern als schützender Oberbau ein flacher Deismus erbaute, — wenn nicht weiter fortgeschrittene auch diesen beseitigten u. bei der oberflächlichsten Moral der individuellen Selbstliebe sich beruhigten; u. es muß dieser geistigen Verflachung gegenüber als ein wirklicher Fortschritt betrachtet werden, wenn schärfere Denker auch diese vermeintliche Naturreligion u. Naturmoral skeptisch zersetzten u. die Nichtigkeit alles menschl. Erkennens nachwiesen.

Baco v. Verulam, welcher selbst keine Sittenlehre ausbildete, hat durch seinen aller bisherigen Philosophie entgegentretenden Empirismus, wonach es schlechterdings kein Wissen a priori, sondern nur aus der unmittelbaren u. zunächst sinnlichen Erfahrung gibt, eine der christl. Weltanschauung gefärliche Bahn eröffnet, obgleich er selbst dem christl. Bewußtsein durchaus nicht entgegentrat, vielmehr den christl. Glauben über das philosoph. Wissen stellte. Er war sich der Tragweite seiner Grundgedanken jedenfalls nicht klar bewußt. — Auf diesem Boden entwickelte später Locke († 1704) eine besonders in England zu weitgreifendem Einfluß gelangende Philosophie, die freilich eigentlich der Gegensatz zu aller Speculation ist. Wahre Erkentnis kommt nur aus der Erfahrung des sinnl. Daseins; die allgemeinen Begriffe sind nicht das erste, sondern das letzte; der menschl. Geist an sich hat u. entfaltet keine Begriffe u. Ideen, ist vielmehr tabula rasa, auf welche die Erfahrung der gegenständlichen Welt erst ihre Schrift einschreibt; u. erst aus den Eindrücken von dem gegenständlichen Einzeldasein gelangt der Geist durch Abstraction, Vergleichung u. Zerlegung zu Ideen. Aus diesem Empirismus, so harmlos u. anspruchslos er beim ersten Anblick auch erscheinen könnte, mußte eine von der christl. Weltanschauung wesentlich verschiedene Auffassung der Religion u. der Sittlichkeit folgen, u. die geschichtl. Thatsachen haben dies bestätigt. Er vernichtet mit einem Schlage allen ideellen Inhalt des wissenschaftlichen u. des gläubigen Bewußtseins, insofern dieser außerhalb der sinnl. Erfahrung liegt. Diese gibt aber nicht Ideen, sondern nur Anschauungen, u. höchstens gelangt man zu abstrahirten

Begriffen, die aber nie eine allgemeine u. unbedingte Geltung haben; die Ideen des Göttlichen u. Ewigen verschwinden. Aber etwas Ideelles muß der Mensch haben; hat er es nicht in sich u. über sich, so daß er dasselbe im vernünftigen Selbstbewußtsein u. im religiösen Glauben aufzunehmen hat, so muß er es vor sich haben, es praktisch schaffend erzeugen, im Thun; das Ideelle ist zwar noch nicht wirklich, aber es soll werden. Es ist sonach an sich wenigstens eine Ahnung der Vernunft, welche diesen ideenlosen Empirismus auf die Moral hinwies. Aber dieser einseitige Moralismus zeigt grade am meisten die Verkehrtheit der Voraussetzungen; eine ideenlose Moral sinkt alsbald zur Moral der gemeinsten Selbstsucht u. zum Materialismus herab. Das sittl. Bewußtsein habe ich hier nur aus der unmittelbaren Erfahrung; was gut ist, weiß ich nur daraus, daß irgend etwas auf mich einen angenehmen Eindruck macht, mich als zufälliges Einzelwesen mit dem Gefühl der Lust erregt; das individuelle Wohlbefinden wird der Maßstab des Sittlichen, u. der Epikuräismus ist wieder zur Geltung gelangt.

Den einfachen, klaren Schluß aus Bacos Empirismus zog bereits, vor Lockes weiterer Ausführung desselben, Thomas Hobbes.*) Nur, was wir erfahren, ist wahr; erfahren können wir nur durch die Sinne, also das Sinnliche; nur dieses ist wahr u. wirklich, auch an dem Menschen selbst. Das menschl. Thun hat nicht einen Zweck, denn ein Zweck ist eine bloße Idee ohne Wirklichkeit, sondern nur einen Grund, nämlich in seiner sinnlich-materiellen Wirklichkeit, u. vermöge dieses Grundes ist es auch vollständig bestimt; das Sittengesetz ist also in nichts verschieden von dem Naturgesetz. Gut u. böse ist das Wohl- oder Übelbefinden des einzelnen Menschen, entscheidet sich also nach dem unmittelbaren Gefühl u. hat durchaus keine allgemeine, über das Einzelwesen hinausreichende Bedeutung; was für mich gut ist, ist es einem andern nicht; darüber läßt sich also im allgemeinen nichts festsetzen; jeder entscheidet das nach seiner Empfindung u. Erfahrung; jeder strebt von rechtswegen danach, möglichst viel Lustempfindung zu haben, u. darin ist er vernünftig u. sittlich. Die Selbstliebe in diesem Sinne, alles auf den eigenen Genuß von angenehmen zu beziehen, ist höchstes Moralgesetz; jeder hat Recht auf alles. Daraus folgt freilich, daß durch die bloße Moral kein harmonisches zusammenleben der Menschen möglich ist, daß vielmehr alle gegen einander streben, ein Krieg aller gegen alle; aber dies führt nicht zum Beweise der Unwahrheit des Moralgesetzes, sondern zur Nothwendigkeit des Staates; u. dieser kann bei dem Mangel aller allgemeingiltigen, objectiven Norm der Sittlich-

*) Bes. in s. Leviathan, 1651, u. de cive, 1647. Vergl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus, 1841, S. 67 ff.

keit auch wieder nur auf dem Einzelwillen des Mächtigen ruhen. Die unumschränkte Alleinherschaft eines einzelnen ist allein im stande, Ordnung u. Zusammenhang in das Chaos der Einzelbestrebungen zu bringen; u. alle einzelnen müssen sich dem Willen dieses Herschers unbedingt unterwerfen, einem Willen, der kein anderes Gesetz kennt als das eigene Belieben, u. welcher darum auch immer Recht hat, mag er auch beschließen, was er wolle, u. welcher für alle Staatsbürger das unantastbare Gesetz u. Gewissen ist, also allein zu bestimmen hat, was Recht u. Sittlichkeit sein soll. Auch alle Religion im Staate hängt ausschließlich von dem Willen des Herschers ab; u. dieser allein hat zu entscheiden, was geglaubt u. nicht geglaubt werden soll; niemand hat im Staate das Recht, etwas anderes für gut u. wahr im sittl. u. relig. Gebiete zu halten, als was der König für gut u. wahr erklärt; Sünde ist nur der Widerspruch gegen des Königs Willen. Alles, was nicht durch ihn angeordnet od. verboten ist, ist sittlich gleichgiltig. — Man kann diesem System die Folgerichtigkeit nicht absprechen, u. die ungescheute Nacktheit desselben ist wenigstens ehrlicher als diejenigen neueren Auffassungen, welche dieselben Grundgedanken durch sittlichere Formen u. Beimischungen zu bemänteln suchen.

Im ausdrücklichen Gegensatze zu diesem Materialismus machte Cumberland das allgemeine Wohlwollen zum Princip der Moral,*) erschwerte sich aber die Widerlegung des folgerichtigen Hobbes dadurch, daß er sich selbst im wesentlichen auf den Standpunkt der sinnl. Erfahrung stellte u. daraus zu höheren religiösen u. sittl. Ideen aufsteigen wollte. Er gelangt so zu dem Satze, den er aller Sittlichkeit zugrunde legt: „das Streben nach Gemeinwohl des ganzen Systems der vernünftigen Wesen führt zu dem Wohle aller einzelnen Theile desselben, wovon unsere Glückseligkeit selbst einen Theil ausmacht.“ Der Hauptzweck des sittl. Strebens ist also nicht das eigene, sondern das allgemeine Wohl, jenes aber ist in diesem mit enthalten. Dieses Sittengesetz, zu dessen Beobachtung der Mensch durch die Natur selbst verpflichtet ist, wird religiös besonders unterstützt u. geheiliget durch den Willen Gottes als des Gesetzgebers, welcher mit demselben Lohn u. Strafe verknüpft. Die Gottesidee wird aber bei dem sittl. Bewußtsein nicht schon vorausgesetzt, sondern setzt dieses voraus. — Von ganz entgegengesetztem Standpunkte aus, dem Platonischen verwandt, u. darum auch wirksamer u. folgerichtiger wurde Hobbes bekämpft durch Cudworth**), welcher die empirische Grundlage der Moral ganz verwarf u. auf ursprüngliche, in der Vernunft selbst gegebene sittl. Ideen zurückging. In gelehrter u.

*) De legibus naturae, 1672. 83. 94. — **) Systema intellectuale etc., von Mosheim, (1733, 1773, 2 B.; das engl. Original (1678) ist selten.

scharfsinniger Darstellung bekämpft er den Materialismus u. Atheismus, erklärt die über alle Erfahrung hinausgehenden, von dieser niemals hinreichend zu begründenden sittl. Ideen als Abbilder der göttl. Vernunft, als eine durch Gott selbst der endlichen Vernunft eingeprägte Selbstoffenbarung; u. er geht in der dem Empirismus entgegengesetzten Richtung so weit, daß er die sittl. Idee auch als über dem Willen Gottes stehend erklärt, so daß dieser Wille nicht das Gute bestimt, sondern durch die an sich giltige Idee des Guten in Gott bestimt wird. Ein vollständiges Moralsystem hat Cudworth nicht ausgeführt, u. sein Einfluß war bei der überwiegenden Neigung des englischen Geistes zur empirischen Wirklichkeit weniger groß, als er es verdiente. — Von Cudworths Auffassung ausgehend gab Heinrich More eine kurze, aber umfassende Darstellung der philosophischen Moral.*) (Zweck der Sittlichkeit ist die Vollkommenheit u. darum Glückseligkeit des Menschen, die wesentlich auf der Tugend ruht; die Sinnlichkeit hat nicht ein Recht für sich, sondern steht unter der Herschaft der sittl. Vernunft; Voraussetzung der Sittlichkeit ist die durch nichts, auch nicht durch die Erkentnis bestimte Willensfreiheit). In ähnlichem Geiste hob Samuel Clarke (1708) das füreinandersein der Geschöpfe hervor. Die Sittlichkeit besteht darin, sich in der Harmonie des Daseins, in dem richtigen Verhältnis zu sich selbst u. zu der übrigen Welt mit freier Vernünftigkeit zu bewegen, wie es die vernunftlosen Geschöpfe durch innern Trieb thun. Dieses Verhältnis kann nicht von dem Menschen willkürlich bestimt werden, sondern ist durch die Natur der Dinge selbst bestimt, u. der Mensch hat sich in dieses Verhältnis sittlich einzufügen; dadurch verwirklicht er seine Glückseligkeit.

Den Folgerungen des Hobbes aus dem empirischen Grundgedanken suchte Joh. Locke wenigstens auf dem sittl. Gebiete auszuweichen.**) Angeborene oder in dem Wesen der Vernunft selbst u. in dem Gewissen liegende sittl. Ideen gibt es nicht; alle sittl. Gesetze sind nur aus der Beobachtung des wirkl. Lebens entsprungen, aus dem Nutzen, den gewisse Handlungsweisen für das Wohl des handelnden od. anderer haben, abgeleitet, können also unter verschiedenen Umständen sehr verschieden sein, u. die thatsächlichen Verschiedenheiten, ja Gegensätze der sittl. Ansichten zeigen, daß diese nicht in der Vernunft selbst liegen. Nur durch die Erziehung u. die herschenden Sitten werden die moral. Meinungen zu vermeintlich festen moral. Principien u. zum Gewissen; es gibt kein angeborenes, ursprüngliches Gewissen; Billigung od. Misbilligung der bestimten Volksgesellschaft sind der einzig zureichende Maßstab für Tugend u. Laster. Dabei ist es aber natürlich, daß solche Handlungsweisen, welche nicht bloß dem Subjecte selbst, sondern auch

*) Enchiridion ethicum, in d. Opp. omn. 1679, 2 fol. — **) Essay on human understanding, 1690, u. später.

anderen u. der Gesamtheit nützlich sind, auch allgemein für lobenswerth, also für tugendhaft gehalten werden, so daß sich für einen gewissen Bereich von Handlungsweisen allerdings eine wesentliche Übereinstimmung des sittl. Urteils, also ein gewisses in der Sache selbst liegendes natürliches Gesetz finden läßt, welches auch als Gesetz Gottes zu betrachten ist. Indes leitet Locke dieses Gesetz nicht etwa aus dem Wesen des sittl. Gedankens selbst ab, sondern eben nur aus der gesellschaftl. Meinung, also aus der Erfahrung, u. erhebt sich nur durch Schlußfolgerungen aus den erfahrenen Thatsachen zu allgemeineren Gedanken, die aber durchaus nicht an sich u. schlechthin Giltigkeit haben. Die sittl. Idee reicht also nicht über die Wirklichkeit hinaus, sagt nicht sowol, was sein soll, als vielmehr, was schon ist; ein sittl. Urteil über das thatsächliche sittl. Bewußtsein einer Gesellschaft aber ist nach Lockes Theorie unmöglich; nicht die Idee ist das Maß für die Wirklichkeit, sondern diese das Maß für jene. Die Frage, ob denn nicht der sittl. Zustand u. das sittl. Bewußtsein der Gesellschaft selbst verdorben u. unwahr sein könne, ist da gar nicht aufzuwerfen, ist an sich thöricht, weil sie die sittl. Wirklichkeit nach einer von ihr unabhängigen Idee messen will; das sittl. Gemeinbewußtsein hat immer Recht. — Die Beschränkung dieser tiefgreifenden Behauptungen durch das hereinziehen einer nach allen Seiten abgeschwächten göttl. Offenbarung ist bei Locke ohne zureichende Begründung. — Die Lockesche Auffassung hat im vergleich mit Hobbes allerdings eine etwas anständigere Haltung, aber auch weniger innere Folgerichtigkeit. Der Gedanke der Selbstliebe od. eigentlich Selbstsucht ist wenigstens verständlich u. klar, aber das vorschieben des Gemeinurteils ist völlig unbegründet gelassen, u. ist in Wirklichkeit ohnehin ganz bedeutungslos, da in jeder Gesellschaft auch entgegengesetzte sittl. Auffassungen vertreten sind, der einzelne also doch wieder auf sein eigenes Urteil angewiesen wird, welches, da es auf keiner an sich giltigen Idee beruht, doch nur auf die Empfindung der Lust od. Unlust begründet werden kann.

Die Folgerungen dieser entgeisteten Sittenlehre zeigten sich bald. Mäßig noch, aber auch um so unbestimmter u. unklarer hielt sich Wollaston.*) Er läßt alle Religion in der Moral aufgehen; jene ist nur die Verpflichtung, das Gute zu thun u. das Böse zu lassen. Das Gute ist einerlei mit dem Wahren; jede Handlung ist gut, welche einen wahren Satz ausdrückt, d. h. welche thatsächlich anerkennt, daß ein Ding so sei, wie es wirklich ist, die also der Natur od. dem Zweck eines Dinges entspricht; die Dinge sollen als das behandelt werden, was sie sind. Die Bestimmung des Menschen selbst ist die Glückseligkeit; diese aber

*) Religion of nature delineated, 1724.

ist Lust, das Bewußtsein von etwas angenehmen, von dem, was mit der Natur des Menschen in Übereinstimmung ist; wahre Lust entspringt also nur aus dem, was der Bestimmung des Menschen, also der Vernunft entspricht. Die Sittlichkeit od. die Religion ist daher das suchen der Glückseligkeit durch Verwirklichung der Wahrheit u. Vernunft. — Der nächste Fortschritt dieser Richtung aber bestand darin, daß der Gedanke der Glückseligkeit schärfer ins Auge gefaßt wurde. Der Mensch will seiner Natur nach glückselig sein, d. h. er hat Neigungen, deren Erfüllung ihn glückselig macht. Diese Neigungen gibt sich der Mensch nicht selbst, sondern er hat sie von Natur, findet sie als bestimte in sich vor; sie bestimmen den Menschen zum handeln, d. h. er ist gut, wenn er seinen natürl. Neigungen folgt. Dieser Fortschritt zur epikuräischen Moral geschieht bei dem in glattem Salonton schreibenden Lord Shaftesbury.*) Jede Handlung entspringt aus einer innern Bestimtheit des handelnden, aus einer Neigung; der sittl. Werth der Handlung liegt also wesentlich in dieser Neigung; die Neigung erstrebt das, was Lust macht, weist ab, was Unlust macht; was durch sein Dasein Lust, durch sein nichtdasein Unlust macht, ist ein Gut; das Gegentheil davon ist das Übel; als Gegenstand des Strebens ist jenes das Gute, dieses das Böse; dazwischen liegt das Gleichgiltige. Die Entscheidung über gut od. böse ist nicht eine willkürliche; sondern gut ist, was der Eigentümlichkeit eines Wesens entspricht, u. eben darum dem empfindenden Lust macht. Glückseligkeit ist die möglichst große Summe von Befriedigungen od. Lustempfindungen; die geistigen Lustempfindungen stehen aber höher als die bloß sinnlichen, u. die gemeinnützigen od. wohlwollenden Neigungen ragen wieder unter jenen hervor, denn sie verdoppeln den Genuß durch die Theilnahme der andern; sie stehen nicht im Gegensatze mit unserem eignen Wohl, weil sie sich auf das Ganze beziehen, von dem wir selbst einen Theil ausmachen. Die wahre Sittlichkeit besteht also in dem Streben nach dem richtigen Verhältnisse u. der Harmonie des einzelnen u. der Gesamtheit; das eine darf nicht in das andere aufgehen, denn der Mensch ist ebenso Einzelwesen wie ein Glied des Ganzen, u. die Selbstliebe ist an sich ebenso berechtigt wie die gemeinnützige Neigung. Die Tugend besteht also in einem abwägen, in verständiger Berechnung des Maßes der sich gegenseitig beschränkenden Neigungen, des richtigen Gleichgewichtes. Die Entscheidung hierüber gibt zunächst das angeborne Gefühl für gut u. böse, der moralische Sinn od. Instinct, — nicht etwa ein bewußter Gedanke, sond. ein Gefühl, Lustgefühl beim Guten, Unlustgefühl beim Bösen. Dieser moral. Sinn wird durch Übung

*) Charakteristicks (1711) 1714; vgl. Lechler, S. 240 ff.

u. Überlegung ausgebildet zum moralischen Urteil. Die Tugend ist zwar von der Religion unabhängig, u. der Atheismus gefärdet jene nicht unmittelbar; aber ihre rechte Kraft u. Freudigkeit erhält sie doch erst durch den Glauben an einen guten, allwissenden u. gerecht regierenden Gott. — Shaftesbury will über die Zufälligkeit der Bestimmung des Sittlichen bei Hobbes u. Locke hinausgehen zu einer an sich giltigen Bestimmung desselben; aber er findet die entscheidende Stimme doch auch nur in dem zufälligen Gefühl der Lust od. Unlust; sein Empirismus ist wesentlich subjectiv. Daß das moral. Gefühl, abweichend von Locke, als ein angebornes auftritt, verbürgt noch nicht seine gegenständliche Wahrheit, u. jedenfalls gilt gegen dasselbe der Einwand Lockes von der thatsächlichen Verschiedenheit der sittl. Auffassungen. Dieses moral. Gefühl ist aber keine sittl. Idee, hat keinen Inhalt, sond. äußert sich nur in jedem bestimten Falle, wenn es von einer Handlung od. einem Object erregt wird, wie ein Clavier einen Ton gibt, nur wenn es angeschlagen wird; sonst ist jenes Gefühl stumm u. todt, wärend eine Idee auch dann lebendig u. bewußt ist, wenn keine sie berührende Wirklichkeit da ist; jenes subjective Gefühl selbst aber entzieht sich aller Prüfung an einer an sich u. schlechthin geltenden Idee.

Wärend der Lobredner Epikurs, Collins, ein Schüler u. Freund Lockes, der erste, der sich Freidenker nannte (seit 1713), die Willensfreiheit leugnete u. das menschl. Thun durch die uns umgebenden Einflüsse schlechthin bestimt sein ließ, suchte Hutcheson (in Glasgow) das Moralsystem Shaftesburys dadurch zu läutern, daß er das Wohlwollen für andere im Gegensatze zu der Selbstliebe als den eigentlichen Inhalt des angebornen moral. Sinnes annahm. Die rein empir. Grundlage der Moral behielt er in seinem Systeme der Moralphilosophie (1755) bei. Wir finden, daß gewisse Handlungen bei den Menschen, selbst wenn diese von den Folgen derselben nicht berührt werden, Billigung od. Misbilligung erfahren; daraus folgt, daß der Grund dieses Urteils nicht der eigne Nutzen od. Schaden, sond. ein natürlicher moral. Sinn ist, welcher ohne Rücksicht auf das eigne Interesse das Moralische herausfühlt u. daran Wohlgefallen hat, welcher daher auch ebenso uneigennützig zu dem moral. handeln antreibt. Dieser angeborne moral. Sinn ist keine bewußte Idee, sondern ein unmittelbares Gefühl, welches von dem eigennützigen Selbstgefühl verschieden ist, wie wir an einer schönen, regelmäßigen Gestalt unmittelbares Gefallen haben, ohne uns der mathemat. Gesetze derselben bewußt zu sein od. einen Nutzen davon zu haben. Das sittl. Wohlgefallen u. Streben ist daher auch um so reiner, je weniger das Eigeninteresse dabei ins Spiel kommt. Die selbstische u. die wohlwollende Neigung schließen einander aus, denn das Wohlwollen beginnt erst da,

wo das eigne Interesse aufhört. Wir haben also zwischen beiden Neigungen zu wälen, u. da die wohlwollende die reinere ist, so besteht in ihr ausschließlich das eigentlich sittliche. Die Tugend wird nicht um eines Nutzens oder Genusses willen geübt, sondern rein aus innerem Wohlgefallen an ihr; unsere Natur hat ein inneres, angebornes Streben, das Beste anderer zu befördern, ohne auf den eignen Nutzen dabei zu achten. Dieses Wohlwollen gegen andere ist der Inbegriff aller Tugenden; denn auch die Sorge für das eigne Wohl geschieht darum, um uns für das Wohl der andern zu erhalten; der Grad der Tugend steigt mit dem Grade der an anderen bewirkten Glückseligkeit u. mit der Zahl der von uns beglückten Menschen. Die anfänglich außer acht gelassene sittl. Beziehung des Menschen zu Gott fügte Hutcheson später, nicht ohne Gewaltsamkeit, hinzu, indem der moral. Sinn auch zur Verbindung des sittl. Geschöpfes mit dem Urheber aller Vollkommenheit hinführe. — Die Grundgedanken dieser Moral sind zwar gutmeinend, aber wissenschaftlich schwach u. willkürlich; von der christl. Auffassung ist sie weit entfernt, denn das selbstgefällige sichbespiegeln in der vermeintlich reinen Tugendhaftigkeit des eignen wohlwollenden Herzens u. die leichte Selbstbefriedigung in einigen wohlwollenden äußerlichen Handlungen sind nach der andern Seite für die rechte Selbsterkentnis ebenso gefärlich als das System der reinen Selbstsucht. — Ein verwandtes, aber in ungeklärter Originalität vielfach verwirrtes System entwickelte Adam Smith (1759 u. später). Er kehrte die Seite des Mitgefühls in dem angebornen moral. Sinne noch stärker heraus, u. faßte es als Gefühl der Sympathie, kraft deren wir in natürlicher Miterregung an der Freude u. dem Schmerze der andern theilnehmen, u. nach der Theilnahme u. dem Einklang anderer mit unseren Empfindungen u. Handlungen streben; in diesem Einklang finden wir das Gute, in dem Gegentheil das Böse. Die Sittlichkeit unseres Thuns erkennen wir daran, daß dasselbe geeignet ist, die Sympathie anderer zu erwecken; ein vollständig vereinsamter Mensch könnte gar kein sittl. Urteil über sich selbst haben, weil ihm der Maßstab, der Spiegel fehlt. Der Mensch muß also immer so handeln, daß andere, nicht in denselben zufälligen Verhältnissen stehende, also unparteiische Menschen mit ihm sympathisiren können. Die Ahnung, daß das sittl. Bewußtsein auf einer an sich giltigen Idee ruhen müsse, bringt den Empiriker zu diesem seltsamen u. sicherlich sehr schwierigen u. mislichen Verfahren, welches die Zufälligkeit des Einzelseins abstreifen soll u. sie doch nicht loswerden kann.

Mit geringerem Scharfsinn als dem, mit welchem er im Gebiete der Religion u. der theoret. Philosophie die Gewißheit des Erkennens skeptisch zersetzte, hat Dav. Hume die Moral behandelt. *) Wärend er dort

*) Treatise of human nature, 1739; Essays etc. 1742, u. a. Schr.

die schwächliche Halbheit des gewönlichen Empirismus scharf nachwies, scheute er sich, seine Skepsis auch folgerichtig auf das praktische Gebiet zu übertragen. Eine wirkliche Wissenschaft kann es nach Hume von dem Sittlichen nicht geben, da dieses nicht Gegenstand des erkennenden Verstandes, sondern des Gefühls ist. Der letzte Zweck alles Thuns ist die Glückseligkeit; was aber glücklich mache, kann nur das Gefühl entscheiden; ein allen Menschen angeborner Sinn, Takt od. ein Gefühl entscheidet also über gut u. böse, indem jenes ein angenehmes, dieses ein unangenehmes Gefühl erregt. Wir müssen also auf rein beobachtendem Wege erkunden, welche Handlungen das moralische Gefühl verletzen od. ihm zusagen; u. wir finden nun, daß das Nützliche ein sittl. Wohlgefallen erregt, besonders aber das Gemeinnützige. Allgemeine u. nothwendige sittl. Ideen gibt es nicht; u. selbst das sittl. Gefühl ist bei verschiedenen Völkern sehr verschieden; die sittl. Vorstellungen haben also immer nur einen schwankenden Werth u. ruhen im wesentlichen auf der Gewonheit. Die Verpflichtung zur Tugend beruht darauf, daß in derselben die meiste Bürgschaft für wirkliche Glückseligkeit gewärt ist; u. auch das wirken zum Wohl der andern wirkt doch zuletzt wieder auf unser eigenes Wohl zurück. Hume trifft also im wesentlichen mit Locke zusammen. Daß er den Selbstmord für erlaubt hält, ist aus den Grundgedanken leicht erklärlich. — In schwächlicher, grundsatzloser Gedankenauswahl sucht Ferguson (in Edinburgh)*) die Einseitigkeiten anderer Moralisten zu vermeiden, geräth aber bloß in verwirrtes durcheinander. Dem Sittlichen gibt er drei Grundgesetze, das der Selbsterhaltung, das des Gemeinwesens od. der Gesellschaft u. das der Werthschätzung (law of estimation, letzteres bezieht sich auf das an sich vortreffliche), — ohne diese Dreiheit zu irgend einem klaren Verhältnis zu bringen. Die unbefangene Betrachtung des Sittlichen im einzelnen gewinnt er nur auf kosten der folgerichtigen Gedankenentwicklung.

Die letzten Folgerungen des Empirismus haben nicht die systematischen Moralisten gezogen, sondern andere mehr für die große Welt schreibenden „Freigeister". So besonders der einflußreichste derselben, Lord Bolingbroke, der Hauptvertreter des Deismus († 1751) **), der den Plato für halbverrückt u. alle eigentliche Philosophie für Verschrobenheit erklärte. Das sittl. Gesetz ist als Naturgesetz allen Menschen durch Beobachtung des Daseins klar bewußt. Alle Sittlichkeit ruht auf der Selbstliebe; diese bewegt uns zur Ehe, zur Familie u. zur Gesellschaft u. zu den daraus sich ergebenden Pflichten. Ziel alles Strebens ist mög-

*) Institutes of moral philosophy, 1769; übers. v. Garve, 72; Principles of moral, 1792, 2 Q, eine ausführliche Bearbeitung des ersteren. — **) Works, 1754, 5 B., bes. Bd. 5; vgl., Leland, deist. Schriften, II, 188-924; Lechler, S. 397 ff.

lichst große Glückseligkeit, d. h. die möglichst große Zahl von Lustempfindungen. Dieses Naturgesetz lehrt dem B. aber seltsame Dinge; Schamhaftigkeit ist nur ein Hochmuth des Menschen, etwas besseres als das Thier sein zu wollen, oder ist bloßes gesellschaftliches Vorurteil; die Vielweiberei ist nicht unsittlich, entspricht vielmehr dem Naturgesetz, weil sie eine größere Vermehrung bewirke; nur zwischen Eltern u. Kindern ist eheliche Gemeinschaft verboten, alle übrigen Verwandtschaftsgrade lassen sie zu, denn höchstes Gesetz u. Zweck der Ehe bleibt die Vermehrung. Die anmaßungsvolle Oberflächlichkeit dieses Schriftstellers verschaffte ihm bei der „gebildeten" Welt die höchste Verehrung.

Der englische Moralismus blieb meist auf halbem Wege stehen; er fand noch zu viel sittl. Bewußtsein im Volke wirklich vor, um nicht im allgemeinen noch auf eine anständige Moral zu halten, sei es auch auf kosten der Folgerichtigkeit des Systems. In Frankreich dagegen hatte die Entsittlichung in den gebildeten Ständen hinreichende Fortschritte gemacht, um auch auf dem Gebiete der Theorie alle Scheu abzuwerfen. Der in der freigeistischen Moral der Engländer noch festgehaltene Rest von religiös=sittlichem Inhalt mußte in dem weiteren Gärungsprozesse als trübende Hefe ausgestoßen werden, wenn das reine Weisheitsgetränk des natürlichen Menschen zu seiner berauschenden Klärung gebracht werden sollte; der deistische Moralismus mußte übergehen in atheistischen Materialismus. Die französische Moral der Lüderlichkeit wurde auch für deutsche Ohren ein süßer Klang; u. französische Hofschranzen an deutschen Fürstenhöfen ließen den Absud überrheinischer Sittenlehre auch bis in tiefere Schichten deutschen Volkstums hindurchsickern.

Shaftesbury u. Hutchinson suchten das angeborne sittl. Gefühl vor der naheliegenden Umkehrung aller Sittlichkeit dadurch zu bewaren, daß sie dem Selbstgefühl das Gefühl für das Ganze entweder in gleichem Werth gegenüberstellten, oder ihm dieses als das höhere überordneten. Das war willkürlich u. in dem Grundgedanken nicht begründet; jeder Mensch ist als Einzelwesen sich selbst der nächste, u. ein mir angebornes Gefühl betrifft zunächst u. zuletzt doch immer mich selbst; als bloß natürliches, von keiner höheren Idee getragenes Wesen fühle ich für andere nur, insofern ich selbst dabei betheiligt bin. Das Gefühl haftet schlechterdings an dem Subject, u. Egoismus ist das innere Wesen des natürlichen moral. Gefühls, welches nicht von einer Idee beherscht sein will. Zu dieser weiteren Entwickelung der Moral bedurfte es noch einer weiteren Fortführung des Empirismus als Theorie. Diese finden wir bei Condillac, französischem Edelmann, Abbé u. Prinzenerzieher, als einer der fadesten u. darum beliebtesten Vielschreiber um die Mitte des 18. Jahrh. wirkend. — Alle Erkentnis ruht

nur auf sinnlichen Eindrücken; der Mensch wird wie eine Maschine nur durch die äußeren Eindrücke bewegt u. mit geistigem Inhalt erfüllt; unter allen Sinnen ist der Tastsinn der höchste; er allein gibt von der gegenständlichen Wirklichkeit der Dinge uns Sicherheit u. erhebt den Menschen über das Thier, mit welchem er sonst im wesentlichen eins ist. Lust u. Unlust aus den Eindrücken wirken Verlangen u. Abscheu, wecken u. bestimmen also den Willen. Es ist unglaublich, was für Abgeschmacktheiten Condillac unter dem Namen Metaphysik vorbringt, u. es bezeichnet den Zeitgeist, daß er einer der einflußreichsten u. gefeiertsten Schriftsteller Frankreichs war. Die Moral dieser Weltanschauung ergibt sich leicht u. wurde mit offener Dreistigkeit ausgesprochen. Schon Gassendi (in Paris, † 1655) stellte die Befriedigung der Lust als Zweck des menschl. Lebens hin; vernünftig sei diese Befriedigung, wenn sie geordnet, naturgemäß, nicht ausschweifend ist, sondern die Ruhe des Gemüts u. die Schmerzlosigkeit des Körpers umfaßt. Er empfahl folgerichtig die Lehre Epikurs als höchste Weisheit. — Die volle u. klare Folgerung aus dem Empirismus aber zog Helvetius, der seine Lehre ausdrücklich auf die von ihm hochverehrte Theorie Lockes gründete. Als reicher Müßiggänger nur seinen Vergnügungen lebend, wurde er durch seine Schrift: de l'Esprit (1758), in der üppigen vornehmen Welt Europas sehr gefeiert. Das Werk wurde in Frankreich verboten, in ganz Europa sehr verbreitet, der Verfasser auf seinen Reisen an den Höfen, besonders den deutschen, als großer Philosoph gefeiert. Sein zweites, bedeutenderes, das erste weiter ausführendes Werk, de l'homme, erschien erst nach seinem Tode (1772). Der zierlich freche Ton seiner mit Witzen u. schlüpfrigen Anekdoten reich ausgestatteten Werke gibt ein deutliches Bild des damaligen Geistes der höheren Stände des gebildeten Europas. — Alle Gedanken entspringen nach H. aus sinnlichen Anschauungen, u. unsere Erkentnis reicht nur soweit, als die Sinne reichen; von etwas übersinnlichem, also auch von Gott, wissen wir nichts. Die Triebfedern zur Thätigkeit sind wesentlich die Leidenschaften, die aus dem Triebe nach Lust u. der Scheu vor Unlust entspringen. Der Grundtrieb aller sittl. Thätigkeit ist die Selbstliebe, deren Ausdruck eben die Leidenschaften sind; nichts großes geschieht ohne große Leidenschaft; wer nicht leidenschaftlich ist, ist dumm. Da nun alle Gedanken auf den sinnl. Eindrücken ruhen, so ruht auch alle Selbstliebe u. alle Leidenschaft, also alle Sittlichkeit auf den Trieben der sinnlichen Lust; u. selbst über die Wahrheit entscheidet allein das Interesse des sich selbst liebenden Subjectes; wenn der Fall einträte, sagt H., daß es für mich vorteilhafter wäre, den Theil für größer zu halten als das Ganze, so würde ich dies annehmen. Das Gute od. Sittliche ist we-

der eine schlechthin geltende Idee, noch ist es etwas willkürlich angenommenes, sondern die Entscheidung ruht in der einzelnen Erfahrung; diese lehrt aber, daß jeder für gut hält, was ihm nützlich ist; jeder beurteilt also die Sittlichkeit aller Handlungen nur nach seinem eignen Interesse; die besten Handlungen wären also die, welche dem Interesse aller Menschen entsprächen; solche gibt es aber gar nicht. Wir müssen uns daher beschränken; u. wahrhaft gut ist also das, was das Interesse nicht bloß des einzelnen, sondern unserer Nation fördert; die politische Tugend ist die höchste, u. das politische Vergehen die höchste Sünde; was dem öffentlichen Wohle der Nation nicht nützt, wie die sogenannten religiösen Tugenden, ist keine Tugend u. was ihm nicht schadet, ist keine Sünde; Tugenden, die nichts nützen, müssen als Tugenden des Wahns betrachtet u. beseitigt werden. Die wahre Moral hat also ihr Gesetz wesentlich in dem bürgerl. Gesetzbuch u. dem bürgerl. Nutzen; was darüber hinausliegt, ist größtentheils sittlich gleichgiltig; wenn es dem öffentl. Wohle nützlich ist, ist selbst Unmenschlichkeit gerecht. Beweggrund für das sittl. Thun bleibt auch in diesem so eng begrenzten Gebiete die Selbstliebe; der Gedanke, das Gute um des Guten selbst willen zu thun, ist abgeschmackt. Meinen Privatnutzen dem öffentlichen zu opfern bin ich nicht verpflichtet, ich muß vielmehr beiderlei Nutzen möglichst zu verbinden suchen. Wenn jemand aus Mitleiden einem Unglücklichen hilft, so ist das auch nur Eigennutz, denn er will sich des Anblicks des Elends, der ihm unangenehm ist, entledigen. Die Moral ist so lange durchaus unfruchtbar u. eitel, als sie nicht bestimt den Eigennutz, also die sinnl. Lust u. die Vermeidung des sinnl. Schmerzes zum höchsten Princip der Sittlichkeit macht; verboten ist nur, was uns Schmerz macht; mit der Religion hat die Moral garnichts zu thun. Die Sittlichkeit ist daher auch zu verschiedenen Zeiten u. unter verschiedenen Verhältnissen wesentlich verschieden; es gibt kein Verbrechen, welches nicht unter Umständen, wenn es nützlich wird, auch rechtmäßig würde. Der Lasterhafte folgt freilich auch nur seinem Vorteil, aber er täuscht sich über die Mittel dazu; er ist also seines Irrtums wegen zu bedauern, aber nicht zu verachten. Wenn bei allen Völkern auch solche Handlungen als Tugend gelten, welche keinen Nutzen für dieses Leben haben, so ist dies eben verderblicher Wahn. Da der Eigennutz der Grund aller Tugend ist, so ist es also auch ganz rechtmäßig, wenn der Staat die Bürger durch Lohn u. Strafe zum Gehorsam bewegt; er trifft darin grade die einzig richtigen moral. Beweggründe zum Guten; dies sind die Götter, welche die Tugend schaffen. Alle Staatskunst besteht darin, die Selbstliebe u. den Eigennutz der Menschen zu erregen u. sie dadurch zur Tugend zu bewegen.

Die geistige Revolution, von gefeierten Namen getragen, machte in Frankreich u. in der von ihm schlechthin abhängigen vornehmen Welt u. an den Höfen des übrigen Europas, bes. Deutschlands, reißende Fortschritte u. war längst bis zu ihren letzten Ergebnissen gelangt, ehe die politische Revolution auch die untern Klassen ihr Wort in gleichem Sinne mitsprechen ließ. Man nannte damals Esprit als Vorrecht der vornehmen Welt, was man später bei der großen Masse Revolution nannte u. was doch nur die einfache Folge des ersteren war. Alles, was bisher Philosophie hieß, mit Ausnahme der epikuräischen, galt als Unsinn; die gedankenloseste Oberflächlichkeit, sobald sie nur das Heilige verspottete, galt als Philosophie; Witze u. seichte Einfälle traten an die Stelle ernster Wissenschaft. Das „philosophische" Jahrhundert sank an Verständnis des wirklichen philosoph. Denkens tiefer als selbst das frühere noch rohe Mittelalter. Je höher der „Geist" gepriesen wurde, um so größer wurde die geistige Entleerung; man feierte die Vernunft prunkvoller als je, aber in ihrem Tempel saß als Göttin ein feiles Weib. Rousseau u. Voltaire galten als die tiefsten Denker aller Jahrhunderte; ihre geistigen Triumphe u. Errungenschaften waren unerhört, u. Voltaires Ruhm überstieg an Glanz allen schriftstellerischen Ruhm, den je ein Mensch gehabt. Die Geschichte des Geistes hat kein zweites Zeitalter aufzuweisen, in welchem der Unverstand mit solcher Allmacht herschte.

Jean Jacques Rousseau hat zwar kein System der Moral geschrieben, aber auf dem Gebiete der moral. Ansichten einen Einfluß ausgeübt, wie nie ein Schriftsteller vor u. nach ihm, selbst bis in die Gegenwart hinein, nicht weil er grade tiefe Gedanken aussprach, sondern weil er aussprach, was in der Luft des Zeitgeistes lag; ein durch u. durch unwahrer Charakter: — unter der Form eines strengen Moralisten aller Sittlichkeit entgegenwirkend, unter der Form ernster Gedanken aller Philosophie u. Wissenschaft hohnsprechend, unter der Form des menschenfeindlichen, von der Welt einsiedlerisch sich absondernden Philosophen den Lastern der großen Welt Polster bettend. Darin traf er grade die Gesinnung der Zeit; er machte in den Damm der noch etwas eingeengten Strömung des Zeitgeistes nur das Loch, durch welches hindurch sich deren Gewässer über die Niederungen ausbreiteten, um später, zu Moräften geworden, die Pestluft der Revolution auszuhauchen. Von wissenschaftlichen Grundgedanken kann man bei Rousseau nicht reden; dreiste Behauptungen u. rednerische Phrasen treten fast überall an die Stelle von wissenschaftlicher Begründung. Locke hatte auf ihn den meisten Einfluß; die sinnliche Erfahrung ist auch ihm der Ausgang aller Ideen. Seine moral. Ansichten erhalten ihre Beleuchtung durch sein durch u. durch unmoralisches Leben. Sein Contrat social, 1761, wurde die

theoretische Grundlage der französ. Revolution; sein geistig verschrobenes Werk: Emil, 1762, hatte einen unermeßlichen u. verwirrenden Einfluß auf die Erziehung u. ist jetzt noch der Katechismus aller unchristlichen Erziehungskunst. Rousseaus Naturreligion, wie er sie nannte, ist ein schaler, gedankenloser Deismus, um die drei Gedanken: Gott, Tugend u. Unsterblichkeit in tönenden Redensarten sich bewegend. Die Moral gründet er auf das natürliche Gewissen, welches als ein unmittelbares Gefühl für des Sittliche allen Unterricht u. alle Wissenschaft über Moral entbehrlich macht u. den Menschen mit voller Sicherheit leitet. Alle Unsittlichkeit entspringt nur aus der „Civilisation" u. aus der verkehrten Erziehung; die wahre Erziehung besteht im nichterziehen; man lasse das Kind nur in seiner Natürlichkeit gewären, halte alle störenden Einwirkungen ab, so wird es sich von selbst eben so regelrecht entwickeln wie ein Baum in gutem Boden. In der Natur des Menschen liegt gar nichts böses; alle natürlichen Triebe sind gut; jedes Kind ist von Natur jetzt noch ebenso gut, wie der erste Mensch aus den Händen des Schöpfers hervorging. Die einzig angeborene Leidenschaft ist die Selbstliebe, u. diese ist gut. Das Kind darf nur durch eigene Erfahrung, nichts durch Gehorsam lernen; die Wörter „gehorchen u. befehlen" müssen aus seinem Wörterbuche gestrichen werden, auch die Wörter „Schuldigkeit u. Verpflichtung;" das Kind muß durchaus in dem Glauben erhalten werden, es sei sein eigner Herr, u. der Erzieher ihm untergeben. Mache das Kind stark, u. es wird gut sein; an allen Fehlern ist ganz allein der Erzieher schuld. Die einzig sittliche Lehre für das Kind ist: „thue niemand unrecht;" von Liebe u. von Religion ist in der Erziehung keine Rede. Unterricht darf vor dem zwölften Jahre gar nicht statt finden, u. auch nachher nur nach dem Belieben des Zöglings; mit zwölf Jahren soll er noch nicht fähig sein, seine rechte Hand von der linken zu unterscheiden. Er darf nie etwas aufs Wort glauben od. thun, sondern muß immer nur thun, was er aus eigner Erfahrung für gut gefunden hat. Das Ziel dieser „unthätigen" Erziehungsmethode, wie Rousseau selbst sie nennt, ist das Ziel des menschl. Lebens: die Freiheit; die wahre Freiheit aber besteht darin, daß wir nichts anderes wollen, als was wir können; dann werden wir auch nichts anderes thun, als was uns gefällt; u. dies ist immer das rechte. Das Wesen aller Sittlichkeit ist also das freiwaltenlassen der natürlichen Neigungen. Das höchste Sittengesetz ist: „sorge für dein Bestes mit dem möglichst geringen Übel der andern." Das Christentum ist der natürliche Feind der wahren Moral u. der menschl. Gesellschaft, denn es leugnet die ungetrübte Reinheit der menschl. Natur, zieht den Menschen von dem Irdischen ab u. predigt nur Knechtschaft u. Tyrannei. Das waren süße

Worte für die Ohren der großen Menge, u. sie verhallten nicht, sondern fanden begeisterte Zustimmung. — Der fast vergötterte Fürst des „philosophischen" Jahrhunderts aber, Voltaire, dessen angebliche Philosophie fast nur auf Locke ruht, hat zwar moralische Phrasen u. unmoralische Dichtungen geschrieben, aber in beiden nichts eigentümliches, noch weniger philosophisches gegeben, obgleich er viel von seiner „Metaphysik" spricht. Die Moral, das wiederholt er in stärksten Versicherungen fort u. fort, ist völlig unabhängig von dem religiösen Glauben, ruht auf einem natürlichen, angeborenen Triebe u. ist daher bei allen Menschen aller Zeiten, sobald sie nur ihre Vernunft gebrauchen, ganz dieselbe.[1]) Tugend u. Laster, sittlich gut u. böse, ist immer u. überall das, was der Gesellschaft nützlich od. schädlich ist; das Wohl der Gesellschaft ist der einzige Maßstab des Guten u. des Bösen. Daher können unter verschiedenen Umständen die sittl. Urteile mit Recht ganz verschieden sein; so ist bei manchen Völkern Ehebruch, unnatürliche Unzucht, Raub rc. erlaubt, weil dies unter ihren bestimten Verhältnissen der Gesellschaft nicht schädlich ist; Blutschande, selbst die zwischen Vater u. Tochter, kann unter Umständen statthaft, selbst zur Pflicht werden, wenn z. B. eine einzige Familie eine abgeschiedene Colonie ausmacht; Lüge aus guter Absicht ist rechtmäßig, u. ähnliches gilt von fast allem sonst unerlaubten. Göttlich geoffenbarte Sittengesetze gibt es nicht, aber ein gewisses Wohlwollen für andere ist mit der Selbstliebe zugleich dem Menschen angeboren. Auf den Einwurf, bei so unsicherer Grundlage könnte jemand sein eignes Wohlsein dadurch suchen, daß er stiehlt, raubt rc., antwortet Voltaire einfach: dann würde er gehängt werden.[2]) Das alles nennt er Metaphysik.

Was bei Rousseau u. Voltaire von einem oberflächlichen religiösen Bewußtsein noch geblieben war, verflüchtigte sich völlig bei den Encyclopädisten, besonders bei Diderot († 1784). Dieser suchte vor allem die Moral völlig von der Religion zu sondern; letztere sei für jene eher hinderlich als förderlich. In der Moral selbst schwankt er zwischen naturalistischem Determinismus u. einer sehr oberflächlichen Gesellschaftsmoral hin u. her. Die epikuräische Auffassung erklärt er für die wahrste. Alle Laster quellen aus der Habsucht, u. daher können sie alle durch Aufhebung des Eigentums, durch Gütergemeinschaft beseitigt werden; auf dieses Universalheilmittel der Menschheit thut er sich viel zu gut. — In rohester Gestalt u. schamloser Nacktheit erscheint die naturalistische Moral bei dem selbst von Voltaire verachteten de la Mettrie († 1751),[3])

1) Oeuvres, Paris, 1830 ff.; t. 31, 262; t. 12, 160 ff.; t. 42, 583. 594. — 2) t. 37, 336 ff.; t. 38, 40. — 3) L'homme machine, 1748, auch in den Oeuvres philos. 1751, ohne Namen; l'art de jouir, 1751.

den Friedrich II. in schwer begreiflicher Verirrung zu seinem Vorleser u. täglichen Gesellschafter (seit 1748) u. ihn, den unwissenden, zum Mitgliede der Akademie der Wissenschaften ernannte. Religion u. Moral stehen in unvereinbarem Widerspruche mit der Philosophie; sie ruhen nur auf der Politik u. dienen zur Zügelung der Massen, die sich noch nicht zur Philosophie zu erheben vermögen, wie man aus gleichem Grunde auch Henker u. Todesstrafen eingeführt hat. Die Menschheit kann aber nicht eher glücklich sein, als bis alle Welt dem Atheismus huldigt. Die Religion hat die Natur vergiftet u. sie um ihr Recht gebracht. Wo die Wahrheit, d. h. der Atheismus, gilt, da folgt der Mensch keinem andern Gesetze mehr als dem seiner besonderen, natürl. Neigung, u. so allein kann er glücklich sein. Der Mensch ist vom Thiere nicht wesentlich verschieden, auch nicht durch ein ihm eigentümliches sittl. Bewußtsein, steht in mancher Beziehung selbst unter dem Thiere u. hat nur den Vorzug, daß er eine größere Menge von Bedürfnissen hat, durch welche eine größere Ausbildung möglich wird. Der Mensch, aus Vermischung verschiedener Thiergattungen entsprungen, aus derselben Materie wie das Thier gebildet, die nur durch einen höheren Gärungsverlauf hindurchgegangen ist, ein bloß materieller Organismus, — denn die Seele ist nur das Gehirn, ein wenig organisirter Koth, — ist eine reine Maschine, welche durch äußere Einwirkungen in Bewegung gesetzt wird, ist also in jeder Willensentschließung nothwendig bestimt u. für keine seiner Handlungen verantwortlich. Reue ist Thorheit; denn nicht der einzelne Mensch ist schuld, wenn er eine schlecht gebaute Maschine ist. Wir dürfen also auch die scheinbar lasterhaften nicht verachten od. hart beurteilen. Da mit dem Tode alles aus ist, so müssen wir die Gegenwart genießen, so sehr wir nur können; den Genuß aufschieben, wenn er sich darbietet, heißt bei einem Gastmahl warten, bis abgespeist ist; Genuß, u. zwar zunächst u. vorzugsweise sinnlicher Genuß ist unsere höchste u. einzige Bestimmung. — Grade wärend seines Aufenhaltes in Potsdam schrieb de la Mettrie seine frechste Verherlichung der wüstesten, selbst widernatürlichen Lüderlichkeit. Seine Schriften waren in der vornehmen Welt sehr beliebt.

Das Gesamtergebnis der materialistischen Moral ist zusammengefaßt in dem sehr wahrscheinlich von dem Baron Holbach unter Mitwirkung Diderots u. anderer Encyklopädisten verfaßten Systeme de la nature par Mirabaud (1770), das eigentliche Evangelium des Atheismus, in dürrer, ziemlich geistloser Darstellung die Ergebnisse der ausdrücklich als Quelle angegebenen Philosophie des Locke, Hobbes u. Condillac nackt u. unumwunden aussprechend. Da der Mensch nur eine materielle Maschine ist, so ist zwischen physischem u. sittlichem Leben kein Unterschied;

alles Denken u. Wollen besteht nur in Veränderungen des Gehirns. Alle Neigungen u. Leidenschaften sind rein körperliche Zustände, sind entweder Haß od. Liebe, d. h. „Repulsion od. Attraction;" das unsinnige Dogma von der Willensfreiheit ist nur erfunden, um das ebenso unsinnige von einer göttlichen Vorsehung zu rechtfertigen. Der Mensch ist nur ein in allen seinen Bewegungen bestimter Theil der großen Weltmaschine, ein blindes Werkzeug in den Händen der Nothwendigkeit; das Zugeständnis der Freiheit auch nur an ein einziges Wesen würde das ganze Weltall in Verwirrung bringen; alles, was geschieht, geschieht also nothwendig. Die Religion u. ihre Moral ist die größte Menschenfeindin u. macht dem Menschen Qual. Das System der Natur allein macht den Menschen wahrhaft glücklich, lehrt ihm die Gegenwart möglichst genießen u. gibt ihm in Beziehung auf alles, was nicht Gegenstand des Genusses ist, die zur Glückseligkeit nothwendige Gefühllosigkeit. Es bedarf also keiner besondern Moral; ihr Grundsatz müßte lauten: „genieße das Leben, so viel du kannst;" aber das thut jeder Mensch schon von selbst ohne Belehrung. Die Selbstliebe, eine Erscheinungsform des Gesetzes der Schwere, ist höchstes Moralgesetz; Hauptbedingung der Glückseligkeit ist körperliche Gesundheit; der wahre Schlüssel des menschl. Herzens ist die Medicin, u. die wirksamsten Moralisten sind die Ärzte; wer den Körper gesund macht, macht den Menschen moralisch. Jeder Mensch folgt von Natur u. nothwendig seinem besonderen Interesse, welches eben unmittelbar u. nothwendig aus seiner körperlichen Organisation folgt; Laster u. Verbrechen sind nur Folge krankhafter Leiblichkeit, sind nicht Schuld, sondern nothwendig. Bereuen kann daher nur der Unweise; jedenfalls ist die Reue nur ein Schmerz darüber, daß eine Handlung für uns schlimme Folgen gehabt hat. Da nun die Triebe u. Leidenschaften die einzigen Beweggründe der menschl. Handlungen sind, so können wir auf andere Menschen auch nur dadurch einwirken, daß wir ihre Leidenschaften erregen. Jeder hat nur zu dem Verbindlichkeit, was seinen Vorteil ausmacht. Ein guter Mensch ist also derjenige, welcher seine Leidenschaft so befriedigt, daß die andern Menschen zu dieser Befriedigung in der Weise beitragen müssen, daß auch sie ihre eigenen Leidenschaften u. Interessen dabei befriedigen. Der Atheist ist also nothwendig ein guter Mensch, wärend die Religion die Menschen schlecht macht, indem sie ihnen die Leidenschaften verbittert. Daß der Selbstmord für den Lebensmüden als rechtmäßig gilt, versteht sich von selbst. — Diese gottlose Weltanschauung senkte sich in beschleunigter Entwickelung immer tiefer ins Volk hinab; u. die zehn Jahre der Revolution sind die praktische Erscheinung dieser Moral als gesellschaftlicher Macht.

Bezeichnend für den Unterschied des Volksgeistes ist es, daß im deutschen Volke die naturalistische Strömung nicht in ihrer Nacktheit sich geltendmachen konnte, soudern nur in Vermischung mit höheren, mit christlich-sittlichen Elementen, in der rationalistischen Aufklärung des 18. Jahrh. Der eigentliche offne Unglaube u. die materialistische Moral sprachen in Deutschland fast nur französisch, u. die Hofatheisten waren zu verachtet, als daß sie im Volke großen Anklang hätten finden können. Der von oben ausgehenden sittenzerstörenden Revolution trat in dem vaterländischen Volksgeist eine mächtige Gegenwirkung entgegen. Selbst wo eine dem Volksgeist entsprechende Dichtung dem christlichen Bewußtsein sich entfremdete, blieb sie bei dem Gegensatze der geistigen u. naturalistischen Weltanschauung stehen, jene doch für das höhere erkennend; „genieße, wer nicht glauben kann; wer glauben kann, entbehre." — Einflußreicher als die materialistische Moral wurde in Deutschland die flach deistische, aber ohne irgendwie bedeutende geistige Erscheinungen. Auf der Grundlage der unverdorbenen Reinheit der menschl. Natur entwickelte sich eine platte Nützlichkeitsmoral ohne allen tieferen Gehalt, u. man erklärte dies für das eigentliche Wesen des Christentums. Basedows marktschreierisch versuchte Weltreform durch eine neue auf Rousseau gegründete Erziehung machte sich bald allzu lächerlich, um nachhaltend großes zu wirken. Steinbarts (Prof. der Theol. in Frankf. a. O.) äußerst seichtes, aber vielgepriesenes „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums" (1778. 80. 86. 94.), stellte als Hauptinhalt der christl. Religion u. Moral die Beantwortung der Frage hin: „was habe ich zu erkennen u. zu thun, um meines Daseins möglichst froh zu werden u. die größte mir mögliche Summe von Freuden zu genießen?" Glückseligk. ist der Zweck des ganzen menschl. Lebens u. besteht „in dem Gemütszustande einer fortdauernden Zufriedenheit u. des öfteren vergnügtseins." Jeder Mensch ist von Natur vollständig gut u. rein, obgleich er noch nicht als Geist, sondern als Thier beginnt u. sich nur stufenweise vom Thier zum Menschen emporhebt. Die Selbstliebe ist der Grund aller Sittlichkeit, u. diese der unfehlbare Weg zu jenem „vergnügtsein"; von Verleugnung der Selbstliebe kann in der christl. Weisheitslehre nicht die Rede sein; die christl. Tugend ist also „nichts anderes als die Fertigkeit, seines Daseins in allen Lagen möglichst froh zu werden"; das höchste vergnügtsein ist allerdings erst in dem Leben nach dem Tode, wo wir die Folgen unserer wohlthätigen verdienstvollen Handlungen erst recht übersehen können; „die Aussichten in jenes Leben ermuntern aber zur besseren Benutzung des gegenwärtigen, u. der volleste Genuß dieses Lebens vergrößert unsre Empfänglichkeit zu höheren Graden der Glückseligkeit in der künftigen Welt." Dies

ist die reine Lehre Jesu, die leider 18 Jahrh. hindurch gänzlich verkannt worden ist. — Steinbart wurde von der preuß. Regierung aufs höchste begünstigt u. in dem Plane unterstützt, eine „allgemeine Normalschule zu begründen, auf welcher Schulmänner zur wahren Aufklärung der Nationen ausgebildet werden könnten."

Erst das wiedererwachen des Spinozistischen Pantheismus im 19. Jahrh. entwickelte in Deutschland eine wissenschaftlich zwar bei weitem höher als jene französische Freigeisterei stehende, aber in ihren späteren unwissenschaftlichen Ausläufern mit ihr zu gleichen Ergebnissen kommende Moral; u. wenn in neuester Zeit der mehr auf naturwissenschaftlichem als philosophischem Boden wiedererwachte Materialismus auch die Sittenlehre des „Systems der Natur" wieder hervorbringt, so ist das freilich kein Fortschritt der Geistesentwickelung, wohl aber ein Fortschritt der auf der Zerlotterung des religiösen u. philosophischen Geistes der Neuzeit ruhenden Fäulnis.

§. 42.

Die theologische Sittenlehre der evang. Kirche des 18. Jahrh. machte von der deutschen Philosophie vor Kant eine ziemlich mäßige Anwendung, und ließ, nicht ohne Einfluß des Pietismus, den Gegensatz beider evang. Kirchen in diesem Gebiete mehr zurücktreten. Buddeus gab das erste wissenschaftliche System der Sittenlehre, deren philosophische Elemente mehr auswälender Art sind. Stapfer, Baumgarten und andere übertrugen die Wolffsche Philosophie in pedantischer Gründlichkeit auf die christliche Moral, wärend Mosheim sie mehr auf rein biblischem Grunde und auf dem der praktischen Lebenserfahrung erbaute. Gegen Ende des Jahrhunderts machte sich bereits die rationalistische Verflachung bemerklich.

Franz Buddeus in Jena, einer der gelehrtesten u. besonnensten Theologen des 18. Jahrh., von umfassender philosoph. Bildung, der auch eine gedankenreiche, von christlichem Geiste getragene, praktische Philosophie geschrieben (Elementa philosophiae practicae, 1697 u. oft), bahnte mit seinen Institut. theologiae moralis (1712. 23. Q.; deutsch als „Einl. in die Moraltheol.", 1719), den Weg zu einer gediegenen systematischen Behandlung der theolog. Moral. Der reiche, sorgfältig, bisweilen etwas weitläufig behandelte Stoff ruht auf besonnener Schriftauslegung u. guter Beobachtung des menschl. Lebens. Von Speners Einfluß berührt, vereinigt B. praktischen Sinn mit wissenschaftl. Geist. Er beginnt sofort mit dem Gedanken der Verderbnis der menschl. Natur u. mit dem der göttl. Gnade, gibt also nicht eine allgemeine, son-

dern nur eine speciell christliche Moral für den wiedergeborenen Menschen. Grundgedanke der Sittlichkeit ist: der Mensch muß alles thun, was zur bleibenden Vereinigung mit Gott u. zur Wiederherstellung seines Ebenbildes gehört, u. muß das entgegengesetzte unterlassen. Das Ganze gliedert sich in die Moraltheologie im engeren Sinne, die von dem Wesen der Wiedergeburt u. der Heiligung in deren Gesamtentwickelung handelt, in die jurisprudentia divina, die von den göttl. Gesetzen u. den darauf ruhenden Pflichten handelt, u. in die christl. Klugheitslehre, welche die praktische Durchführung des Sittlichen im einzelnen, bes. bei den Geistlichen darlegt. Für die weitere Entwickelung der evang. Sittenlehre ist besonders die tief eingehende Darstellung des ersten Theils wichtig; B. findet in der christl. Sittlichkeit nicht bloß die Bekundung, sondern auch die Fortentwickelung des geistlichen Lebens des Wiedergeborenen. Als Haupttugenden nimt er an: die Frömmigkeit, Mäßigkeit u. Gerechtigkeit. (Buddeus wurde viel von andern benützt, auch von J. J. Rambach, 1739, u. J. G. Walch, 1747.)

Der reformirte Joh. Fr. Stapfer in Bern machte von der Wolffschen Philosophie in seiner mehr breiten als wissenschaftlich bedeutenden Sittenlehre (1757 ff. 6 B.) einen sehr mäßigen Gebrauch. Der frühere calvinisch-strenge Geist ist hier bereits sehr abgeschwächt. Siegm. Jacob Baumgarten (in Halle, Bruder des S. 234 erwänten Philosophen), befolgt in seiner weitläufigen „Theologischen Moral" (1767, Q.), die auch in seinen übrigen zahlreichen Schriften angewandte peinlich genaue, nach Wolff gebildete Manier, die schlechterdings nichts ungesagt läßt, was sich auch jeder Leser von selbst sagen könnte; u. diese pedantische Weitschweifigkeit verdunkelt ein wenig die sonst anzuerkennende Gründlichkeit. — (Außerdem wurde die Wolffsche Philosophie auf die theolog. Moral angewandt von Canz [S. 234], Bertling [1753] u. Reusch [1760]; unabhängiger ist J. E. Schubert [1759. 60. 62.]) — Der nicht nach Verdienst gewürdigte P. Hanssen (in Schleswig-Holstein) gab in seiner von philosoph. Geist zeugenden, aber gegen Wolffs Einseitigkeiten sich aussprechenden „Christl. Sittenlehre" (1739. 49; 3 B. Q.) eine sehr klare u. besonnene Darstellung der evang. Lehre; er entwickelt in dem ersten allgemeinen Theile die dreifache Gestaltung des sittl. Lebens im Stande der Unschuld od. Vollkommenheit, im Stande der Sünde u. in dem der Erneuerung. — Th. Crüger (in Chemnitz) führt in s. Apparatus theol. moral. Christi et renatorum (1747, Q.) den Gedanken des sittl. Vorbildes Christi, also einer ethischen Christologie u. ihrer Anwendung auf das Leben der Christen mit großer Gründlichkeit u. ungemeiner Gelehrsamkeit durch, obgleich in etwas steifer, peinlich genau gegliederter, scholastischer Form.

Mosheims umfangreiche „Sittenlehre der heiligen Schrift“ *) ist zwar in ihrer bisweilen an erbauliche Rede streifenden Weitläufigkeit oft unnütz ausgedehnt, unterscheidet sich aber von den Werken der Wolffschen Schule u. von den früheren durch eine schöne, lebendige u. volkstümliche Darstellung, die alle steife scholastische Form abgestreift hat, zeigt eine scharfe Beobachtung des Lebens, unbefangene u. gründliche Schriftforschung, schlichten, milden, evangelischen Geist u. eine reichhaltige, umsichtige Einzelausführung; aber die wissenschaftliche Begründung u. Entwickelung ist manchmal schwach, u. das philosoph. Element tritt bei aller Hervorhebung der Vernunftmäßigkeit der christl. Sittlichkeit fast ganz zurück; die kirchlich gestalteten Gegensätze der Auffassung treten wenig hervor. Das Ganze ist getheilt in die Betrachtung der inneren Heiligkeit der Seele u. in die der äußeren Heiligkeit des Wandels. Die Millersche Fortsetzung hat zwar mehr gelehrtes Beiwerk, ist aber weniger gereift u. auch in der Form weniger ansprechend. — Der als philosophischer Ethiker schon genannte Crusius (S. 236) schrieb auch eine von philosoph. Geist getragene u. zugleich eine tief christliche Erkentnis bekundende, werthvolle „Moraltheologie“ (1772, 2 B.). — (Töllner, 1762, mehr über die Behandlung der Moral, als über sie selbst; schon sehr verflacht; Reuß, 1767, unvollendet; G. Leß, 1777 u. später, nicht bedeutend; K. Ch. Tittmann, 1783. 94, will rein biblisch sein, ist aber ohne Tiefe; Morus, 1794, 3 B., aus den Vorlesungen mangelhaft herausgegeben, zum theil auf Crusius ruhend, oft abgeflacht. Der Engl. Thom. Stackhouse, christl. Sittenl. 1772 ff. 3 B., herausg. [u. großentheils bearb.] v. J. E. Rambach, einfach biblisch, mehr nur das allgemeine betrachtend. Der reformirte Endemann in Marburg schließt die Reihe der reformirten Moralisten überhaupt ab (1780), u. selbst er trägt den eigentlich reformirten Charakter nur noch in sehr blassen Zügen.

§. 43.

Durch Kant streifte die philosophische Moral den naturalistischen oder subjectivistischen Charakter ab; die sittliche Idee errang auf dem Boden der Willensfreiheit eine objective Bedeutung, wurde Zweck an sich, nicht bloß Mittel zum Zweck der individuellen Glückseligkeit. Unabhängig von der theoretischen Vernnnft und von dem Gottesbewußtsein wurde die sittliche Idee die Voraussetzung und Grundlage aller Speculation über das Übersinnliche und also auch der Vernunftreligion. Die Allgemeingiltigkeit des sittlichen Gesetzes wurde zum

1) 1735-70, vom 6. B. fortges. von Miller, 1762; 9 B. Q.; von dem ersten B. die 5. Aufl. 1773. Miller schrieb auch noch eine besondere „Einleitung in die theol. Moral“, 1772, u. ein kürzeres Lehrbuch, 1773. 88.

formalen, und dem Anspruch nach auch zum materialen Princip der Moral. Aber der einseitige Verstandescharakter dieser Moral ließ wesentliche Seiten des Sittlichen ohne Verständnis, und der bloß formale Charakter des Sittengesetzes gestattete keine folgerichtige Ausführung im einzelnen. — Die Anwendung der Kantischen Grundgedanken auf die theologische Sittenlehre war von zweideutigem Werth, erhob sie zwar über die Nützlichkeitsmoral der Aufklärungsrichtung, aber beraubte sie in ihrer Loslösung von der Religion zum theil ihres christl. Charakters.

Die bisherige philosoph. Moral war nach zwei Seiten hin abgeirrt. Die beiden gleich wahren u. nothwendigen Gedanken, daß die sittliche Idee eine allgemeingiltige Bedeutung habe, in ihrer verpflichtenden Macht nicht abhängen könne von dem zufälligen Belieben des einzelnen Subjectes, u. andererseits, daß dieselbe doch auch die Vollkommenheit des Menschen, also auch seine Glückseligkeit zum Zweck habe, waren einseitig jeder für sich verfolgt worden. Der naturalistische Pantheismus ließ die objective Bedeutung des Sittlichen allein gelten, hob die Willensfreiheit schlechthin auf, ließ das sittl. Gesetz als eine jedes einzelne unabänderlich bestimmende Nothwendigkeit walten; u. wenn dieses unfreie bestimtsein bei den Vertretern des materialistischen Atheismus praktisch in ein völliges losbinden der Leidenschaften umschlug, so war in der Folgerichtigkeit des Grundgedankens einiges Recht dazu. Die entgegengesetzte Richtung ging von dem Subjecte aus, betonte dessen freien Willen u. blickte daher weniger auf den Grund als auf den Zweck des sittl. Thuns; der Mensch sollte durch nichts bestimt sein, als was ihn schlechthin frei läßt, was seinen eigenen besonderen Vorteil selbst ausmacht, also durch den Gedanken der individuellen Glückseligkeit. Hob die erste Richtung die Sittlichkeit dadurch auf, daß sie das sittliche Subject vernichtete, es zu einem unfreien Gliede der großen Weltmaschine herabsetzte, so gefärdete die andere Richtung die Sittlichkeit nicht weniger in ihrem innersten Wesen, indem sie keine Unterwerfung des Subjectes unter eine an sich geltende Idee forderte, sondern das geltendmachen grade der besonderen Einzelheit betonte, so daß in den letzten Ausläufern beide einander entgegengesetzte Richtungen in der Losbindung des Einzelwesens in seiner ungeregelten Natürlichkeit sich begegneten. — Die christliche Sittenlehre konnte, wenn sie nicht durch die Philosophie sich beirren ließ, auf diese Abwege gar nicht gerathen. Daß die sittl. Idee an sich gelte, unbedingte, allgemein verpflichtende Bedeutung habe, stand ihr von vornherein fest, da sie diese Idee als den heiligen Willen Gottes erfaßt. Wer erst nach sich, dann erst nach dem göttl. Willen fragt, der hat das sittl. Verhältnis schon umgekehrt. Andrerseits ist es der christl.

Sittenlehre auch nicht im mindesten zweifelhaft, daß dieser Wille Gottes die Vollkommenheit des Menschen, also auch seine vollkommene Glückseligkeit zum Zweck habe, daß der Mensch, Gottes Willen erfüllend, auch wirklich selig werde u. seine Freiheit nicht verliere, sondern zur Wahrheit bringe. — Es war gegen Ende des 18. Jahrh. hohe Zeit, der Zerlotterung der philosoph. Moral ein Ende zu machen; beide einander gegenüberstehende Richtungen waren zu ihren äußersten, die Sittlichkeit aufhebenden Folgerungen u. Ausartungen gekommen. Der lüderlichen Genußsucht u. gewissenlosen Selbstsucht der materialistischen Richtung wußte die „eudämonistische" Richtung nichts anderes entgegenzusetzen, als eine mit jener im grunde zusammentreffende fade Nützlichkeitsmoral, die sich von jener nur durch einen gewissen äußerlichen Anstand, aber nicht durch Gedankentiefe u. sittliche Würde unterschied. Es war ein mächtiger Fortschritt der philosoph. Geistesentwickelung, daß Kant mit gewaltiger Hand jene beiden Moralgebäude in Trümmer warf u. ein neues, fester begründetes errichtete, wenngleich seine bald für ihn hochbegeisterte Zeit u. er selbst über die Vollendung u. Dauerhaftigkeit desselben sich sehr täuschten.

Sein erstes, nicht gering anzuschlagendes Verdienst besteht darin, daß er, zunächst an Humes Skepticismus sich anschließend, die Zuversicht des bisherigen philosophirens, des speculirenden wie des empirischen, mit einem Schlage vernichtete, u. sowol dem Empirismus wie der reinen, theoretischen Vernunft, so weit sie bis dahin entwickelt war, alles Recht absprach, über das Übersinnliche, Ideelle, irgend etwas als philosophische Erkentnis festsetzen zu wollen. Hatte Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" (1781) der speculirenden Vernunft im Gebiete der theoretischen Erkentnis eigentlich nur das formale Denken, die Logik, zugeschrieben, so gewann er eine Erkentnis der Wirklichkeit auf dem Gebiete der praktischen Vernunft, also auf dem der Sittlichkeit.*) Die Vernunft ist nicht bloß eine erkennende, sondern auch eine wollende; es gibt daher nicht bloß ein vernünftiges erkennen dessen, was ist, theoretische od. reine Vernunft, sondern auch dessen, was durch das vernünftige wollen sein soll, die praktische Vernunft; jene sucht für jede gegebene Wirklichkeit den vernünftigen Anfang, den Grund, die praktische das vernünft. Ziel, den Zweck. Dieser Zweck kann als vernünftiger nicht zufällig, willkürlich od. zweifelhaft sein, muß ein unbedingter, schlechthin geltender sein. Hier verhält sich die Vernunft ganz anders als auf dem Gebiete des reinen, theoretischen erkennens; die prakt. Vernunft richtet sich auf

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. 97. Kritik der praktischen Vernunft, 1788, das Hauptwerk der Kantischen Moralphilosophie; Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797, 98; Metaph. Anf. der Tugendlehre. 1797; beide letztere Schriften zusammen als Metaphysik der Sitten.

etwas, was noch nicht wirklich ist, aber durch die Vernunft wirklichwerden soll, was also von der Vernunft abhängt; hier ist daher die Vernunft, im Gegensatze zu dem andern Gebiet, in ihrem Eigentum, wo sie ihr Object selbstthätig schafft, ist frei u. berechtiget. Der Mensch als Geist kann sich jeden beliebigen Zweck seines handelns setzen, aber als vernünft. Geist soll er sich nur einen vernünftigen, also schlechthin geltenden Zweck setzen. Da er hier in einem durch ihn selbst bestimten Gebiete sich bewegt, so ist er nur von sich selbst abhängig; im wollen u. handeln ist der Mensch frei. — Ein vernünft. Zweck ist ein solcher, der von jedem vernünft. Menschen als sein Zweck anerkannt werden muß; denn die Vernunft ist nicht eine bloß individuelle, sondern bei allen Menschen dieselbe; die Vernünftigkeit des Zweckes ruht also in seiner Allgemeingiltigkeit. Höchstes Princip alles vernünftigen, sittl. handelns ist also das Gesetz: „handle so, daß die Maxime deines handelns geeignet sei, ein allgemeines Gesetz für alle Menschen zu werden.“ (Maxime ist der subjective Grundsatz des sittl. handelns, im Unterschiede von dem objectiv giltigen Gesetz.) Die Verbindlichkeit zu einem solchen handeln liegt schlechterdings in meiner Vernünftigkeit, ist also ganz unbedingt; wenn ich anders handelte, wäre ich nicht vernünftig; jenes Vernunftgesetz ist also der „kategorische Imperativ“. Ich habe dabei nicht nach meiner Glückseligkeit zu fragen, sondern nur nach dem, was vernünftig ist; ich soll vernünftig sein; dazu bedarf ich keines andern Beweggrundes als mein vernünftiges Wesen selbst. Meine Glückseligkeit zum Zweck des sittl. handelns zu machen, der Eudämonismus, ist unvernünftig u. unsittlich, denn bei der Zufälligkeit der äußerlichen Glücksumstände u. der Verschiedenheit der Ansprüche an Glückseligkeit würde das Sittliche abhängig werden von dem Zufall u. der Willkür. Die sittl. Vernunft ist nur dann wahrhaft frei, wenn sie schlechthin in sich selbst das Gesetz u. den Beweggrund des handelns hat u. sich von keinen anderen, nicht in ihr selbst gegebenen Bedingungen abhängig macht. „Autonomie“ macht das Wesen der Vernunft u. die Würde der menschl. Natur aus. Die Vernunft bestimt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischentretenden Gefühls von Lust od. Unlust. Glückselig zu sein ist zwar das rechtmäßige u. natürlich-nothwendige Streben jedes vernünft. Wesens, aber dieser Bestimmungsgrund zum handeln kann doch nur empirisch erkannt werden, wärend das sittl. Gesetz nothwendig objective, unbedingte Giltigkeit haben muß. Was gut od. böse sei, kann nicht durch etwas außer der Vernunft liegendes, sondern nur durch die Vernunft selbst erkannt werden; Lust- u. Unlustgefühle aber gehören nicht der Vernunft, sondern dem niedrigeren Geistesgebiete an.

Die Sittlichkeit, auf nichts anderem als der kategor. Forderung der

Vernunft ruhend, hat die Glückseligkeit zwar nicht zum Bestimmungsgrunde, wol aber erwirbt sie ein Recht auf sie; die Tugend ist die subjective Tauglichkeit u. Würdigkeit zur Glückseligkeit, d. h. dem Zustande eines vernünft. Wesens, dem es in seinem ganzen Dasein nach Wunsch u. Willen geht, wo also auch die äußerlichen Verhältnisse, auch die der Natur mit der geistigen u. sittl. Wirklichkeit des Menschen übereinstimmen. Weder die Tugend für sich, noch die Glückseligkeit für sich, sond. die mit der Tugend vereinigte Glückseligkeit macht den wahren, vollkommenen Lebenszustand des Menschen, sein höchstes Gut aus. Das Sittengesetz an sich ist der allein wahre Bestimmungsgrund des Willens, die Idee des höchsten Gutes aber ist Object der Vernunft. Die Glückseligkeit hängt nicht allein von unserem vernünft. Willen ab, sond. auch von äußerl. Bedingungen. die nicht in unserer Macht liegen. Glückseligkeit u. Tugend sind also nicht einerlei, wie die griech. Ethiker behaupteten, sond. haben zunächst mit einander garnichts zu thun; der tugendhafte kann möglicherweise sehr unglücklich sein, soweit sein Zustand nicht von ihm selbst abhängig ist, u. auch daraus geht wieder hervor, daß das Streben nach der Tugend u. das nach der Glückseligkeit nicht zusammenfallen, u. daß das Streben nach Glückseligkeit an sich weder sittlich ist, noch zur Sittlichkeit führt. In diesem Unterschiede liegt die Dialektik der prakt. Vernunft; die Glückseligkeit ist nicht schon in der Tugend selbst mit inbegriffen, ist mit ihr nicht in analytischer, sond. in synthet. Verbindung; u. wir stehen daher vor der wichtigen Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? d. h. wie können die beiden von einander wesentlich verschiedenen Elemente desselben in vollkommenen Einklang gebracht werden? — Das höchste Gut ist eine Forderung der prakt. Vernunft; die Forderung der Glückseligkeit für den tugendhaften ist ebenso vernünftig, wie die der Tugend selbst; ihre Verwirklichung ruht aber nicht wie die der Tugend in unserer freien Macht, ist vielmehr eine moralisch nothwendige Anforderung an die sittl. Weltordnung, ein „Postulat der prakt. Vernunft". Die Forderung einer vollkommenen Sittlichkeit, die in dem zeitlichen, sinnlich beschränkten Leben nicht ganz zu erreichen ist, u. der ihr entsprechenden Glückseligkeit, also die Forderung des höchsten Gutes, findet ihre Erfüllung nur bei Voraussetzung einer Unsterblichkeit der vernünft. Persönlichkeit u. der Weltregierung eines allweisen, gerechten u. allmächtigen Gottes. Diese Postulate haben kraft des sittl. Wesens des Menschen volle moralische Gewißheit, weil nur bei ihrer Voraussetzung das sittlich-vernünftige Leben zu seinem Ziele gelangen kann. So führt das moral. Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes als des Objectes u. des Endzweckes der prakt. Vernunft zur Religion, d. h. zur Erfassung aller Pflichten als göttlicher Gebote, — nicht etwa als

willkürlicher Verordnungen eines fremden Willens, sond. als wesentlicher u. moralisch nothwendiger Gesetze jedes freien vernünft. Willens für sich selbst, die aber als Gebote Gottes angesehen werden müssen, weil wir nur durch einen sittlichen unendlichen Willen zu dem höchsten Gute gelangen können. Dadurch wird das sittl. Streben nicht etwa eigennützig, der Gedanke der Glückseligkeit nicht etwa zum Beweggrund desselben, sondern letzterer ist u. bleibt schlechterdings nur das sittl. Gesetz, aber durch das religiöse Bewußtsein erlangt meine Vernunft Sicherheit u. Zuversicht für ihr sittliches wollen. Die Moral wird nie Glückseligkeitslehre, wird nie zu einer Anweisung, glückselig zu werden, sondern nur zur Lehre, wie wir uns der Glückseligkeit würdig machen. Die sittl. Idee ruht also nicht auf der Religion, sondern umgekehrt die Religion ruht auf der an u. für sich gewissen u. nothwendigen sittl. Idee, folgt mit moral. Nothwendigkeit aus dieser. Der Mensch ist nicht darum sittlich, weil er fromm ist, sondern er ist fromm, weil er sittlich ist. Die Moral, insofern sie auf dem Begriffe eines freien u. vernünftigen Geschöpfes ruht, bedarf nicht an sich der Religion, weil sie keinen Zweck od. Beweggrund außer sich hat, aber sie führt nothwendig zur Religion u. erweitert sich so zur Idee eines allmächtigen moral. Gesetzgebers u. Weltenlenkers. — Eine specielle Durchführung der philos. Moral hat Kant eigentlich nicht gegeben; nur wenig davon in der ziemlich unbedeutenden, die Spuren der Altersschwäche bereits an sich tragenden „Tugendlehre.“ Er begnügt sich meist mit der allgemeinen Grundlegung, wärend doch grade die Hauptfrage die bleibt, inwieweit sich die allgemeinen Gedanken auch im einzelnen durchführen lassen. Pflichten gegen Gott gehören nach Kant nicht in die eigentliche Ethik, sond. in die Religionslehre (Met. d. Sitten, 1838, S. 355 ff.).

Unzweifelhaft liegt in der Kantischen Sittenlehre ein entschiedener Fortschritt über die vorhergehende philos. Moral, bes. über die empirische u. naturalistische. Er erhob sie aus der niedrigen Region einer selbstsüchtigen od. äußerlichen Nützlichkeitsmoral zur Würde der Wissenschaft einer rein vernünftigen, über die bloße Wirklichkeit hinausreichenden Idee, wies alle niedrigen, selbstsüchtigen Beweggründe zum Sittlichen zurück u. bestand auf der unbedingten Giltigkeit u. Verpflichtung des sittl. Gesetzes. Liegt hierin entschieden eine Annäherung an die christliche Auffassung des Sittlichen, so ist doch auch der große Unterschied von derselben u. die innere Schwäche des Systems unverkennbar. Die bei Kants Theorie der Vernunfterkentnis nothwendige Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion macht es unmöglich, für das Moralprincip einen wirklichen Inhalt zu gewinnen; sein mit so hohen Ansprüchen auftretendes, vielbewundertes Sittengesetz ist völlig nichtssagend u. führt ohne die willkürlichste

Eintragung keinen Schritt weiter, u. es ist sicherlich nicht ohne guten Grund, daß Kant keine besondere Sittenlehre ausgeführt hat. Jene Formel spricht eigentlich gar nicht das Sittengesetz selbst aus, sondern nur die Allgemeingiltigkeit des erst noch aufzustellenden Gesetzes, sagt nichts anderes als: „handle nach vernünftigem, also allgemeingiltigem Gesetz"; fragt man aber, was dies denn nun für ein Gesetz sei, so bleiben wir ganz ohne Antwort. Die Anwendung dieses formalen Principes wird in jedem bestimten Falle zu einem Experiment, zu der Untersuchung der Frage: kann ich wollen, daß alle Menschen nach derselben Maxime handeln wie ich? Es ist aber gar nicht abzusehen, woher u. wonach die Antwort erfolgen soll, da das Sittengesetz einen wirklichen Inhalt gar nicht hat; man könnte doch höchstens die Untersuchung darauf richten, was der Erfolg sein würde, wenn alle Menschen so handelten, wie ich; das wäre aber, als ein beurteilen der Sittlichkeit nach dem Erfolge im Widerspruch mit den sonstigen sittl. Auffassungen Kants u. wäre die schlechteste aller Empirie, da nicht einmal der wirkliche, sondern nur der mögliche od. wahrscheinliche Erfolg in betracht käme. Sollte aber jemand bei einer an sich unsittl. Handlungsweise zu der jedenfalls möglichen Ansicht kommen, daß dieselbe geeignet sei, allgemeingiltig zu werden, so wäre ein solcher von Kantischem Standpunkte aus ganz unangreifbar u. unverbesserlich, u. ein Irrtum in der verstandesmäßigen Berechnung würde die ganze Sittlichkeit eines Menschen gefärden. Helvetius u. de la Mettrie behaupteten ja ganz unbedenklich, daß ihre Maxime geeignet sei, allgemeingiltiges Gesetz zu sein; was könnte denn Kant ihnen entgegensetzen, da sie sein formales Princip anerkennen? Das Kantische, von ihm selbst ausdrücklich für rein formal erklärte Moralgesetz ist übrigens auch in formaler Beziehung unrichtig. Da die Maxime nach Kant die subjective Regel ist, die meinem handeln zugrundeliegt, so ist sie eben darum an sich völlig ungeeignet, zum allgemeinen Gesetz für alle Menschen erhoben zu werden; die Maxime ist das subjectiv bedingte u. gestaltete Gesetz u. hat in dieser ihrer subjectiven Gestaltung eben nur für dieses bestimte Subject Geltung. Die sittliche Maxime eines Erziehers u. Leiters ist nicht geeignet, auch die Maxime des zu erziehenden u. geleiteten zu sein, die eines Kriegers kann nicht die eines Geistlichen sein. Wol aber muß das Gesetz, welches meiner Maxime zugrundeliegt, allgemeingiltig sein; ich kann aber nicht das Gesetz aus der Maxime, sondern nur die Maxime aus dem Gesetz herleiten. Kant gibt nicht den Inhalt des Gesetzes an, sond. nur den Weg, auf dem man zu demselben gelangen kann; dieser Weg aber ist, im Widerspruch mit dem ganzen System, nicht bloß ein rein empirischer od. richtiger experimentirender, sond. ein ganz falscher. Grade indem Kant alles bloß

individuelle als bestimmend zurückweisen will, erhebt er es thatsächlich zu dem allein bestimmenden.

Kant sucht nun wirklich aus jenem formalen Princip weiterzugelangen, u. folgert aus ihm als zweite Formel den Satz: „handle so, daß du die vernünftige Natur, die Menschheit überhaupt, sowol in deiner Person als auch in der Person jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, nie bloß als Mittel betrachtest u. brauchest;" nämlich weil die vernünft. Natur Persönlichkeit, die Persönlichkeit aber Selbstzweck ist. Kant selbst erklärt diese Formel für bloß formal; aber darin liegt eben auch der Mangel, denn aus bloß formalen Principien läßt sich ebensowenig ein wirkl. Inhalt gewinnen, wie aus einer algebraischen Rechnung ein Werthbesitz. Wenn das Princip nur der leere Raum ist, welcher erst anderswoher erfüllt werden soll, nicht die Quelle, die sich selbst zum Fluß entfaltet, kommt man damit nicht von der Stelle. Daher kann jene Formel ebenso gut sittlich wie unsittlich angewandt werden; es kommt darauf an, welches der Zweck ist, als welchen ich die Person betrachte; es könnte auch ein Zweck satanischer Bosheit sein. Dieses zweite Princip ist in seiner willkürlich bestimten u. nur einen beschränkten Theil der Sittlichkeit umfassenden Gestalt noch viel ungeeigneter als das erste, aus welchem es gar nicht einmal hergeleitet werden kann.

Ein anderer tiefgreifender Mangel der Kantischen Moral ist der, daß die Sittlichkeit als einseitige Verstandessache erscheint, das Gemüt vollkommen zurücktritt u. auch ganz unverständlich bleibt. Diese Einseitigkeit folgt allerdings aus dem ablösen des Sittlichen von der Religion. Es ist wol schön, u. jedenfalls sehr leicht gesagt, daß das Gute um seinerselbst willen gethan werden müsse, daß das Gesetz der Vernunft an sich der unmittelbare Beweggrund zum sittl. handeln sein müsse, aber da Kant anderwärts entschieden die Möglichkeit zugibt, daß der Mensch auch gegen seine bessere Erkentnis, also gewissenlos handeln könne, so beweist diese unleugbare Thatsache, daß die Vernunfterkentnis an sich noch nicht der zureichende Beweggrund zum sittl. handeln ist. Der Gedanke der Liebe fehlt; gegen seine Erkentnis kann der Mensch wol handeln, aber nicht gegen seine Liebe. Nur in der Liebe zum Guten ist der zureichende Beweggrund zum sittl. handeln gegeben; aber in dieser von Gott abgelösten Verstandesmoral hat die Liebe keinen Grund u. keinen Raum. Des lebendigen Gottes Liebe kann Liebe entzünden, ein abstracter Gedanke nicht. Kant fordert nur unbedingten Gehorsam, nicht aber Liebe; er erklärt ausdrücklich, das Gesetz müsse oft auch gegen unsere Neigung, ja mit entschiedener Unlust erfüllt werden; dies gibt aber nur eine äußerliche Pflichterfüllung. Kants Moral ist nur für Wesen möglich, die in sich noch keinerlei Sünde u. keinen Keim der

Sünde haben; in dem Augenblicke aber, wo auch nur die Möglichkeit einer schon vorhandenen Sündhaftigkeit anerkannt wird, verliert diese Moral allen Boden, denn die Sicherheit ebenso wie die Kraft des Vernunftgesetzes, um Beweggrund zu sein, wird dadurch gebrochen. Nun erkennt aber Kant in seinem merkwürdigen Werke: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1792. 94.), welches, mit Ausnahme des hier zu erwänenden Punktes, der Katechismus des Rationalismus geworden ist, die Einwohnung eines bösen Princips im Menschen neben dem guten an, ein „radicales Böse in der menschl. Natur", welches vor allem Gebrauche der Freiheit schon vorhanden sei, einen allen Menschen ohne Ausnahme eignenden Hang zum Bösen, als subjectiven Bestimmungsgrund, der jeder That vorhergeht, ein peccatum originarium, welches er mit so grellen Farben schildert, daß selbst die schroffsten Darstellungen der orthodoxen Erbsündenlehre dem natürlichen Menschen noch besseres zuschreiben; dadurch untergräbt aber Kant sein ganzes Moralsystem, denn nun wird es ganz unbegreiflich, wie die bloße Erkentnis des Moralgesetzes, selbst wenn eine solche unter diesen Umständen überhaupt sicher u. ungetrübt sein könnte, der Beweggrund zu williger Erfüllung desselben sein könne, da die Liebe des Menschen grade auf das Böse gerichtet ist. Es mag sein, daß in den Widersprüchen eines Systems oft grade die tiefere Ahnung der Wahrheit enthalten ist, aber das System selbst wird dadurch doch gebrochen u. zu einem unwahren. Überhaupt ist der seine ganze Weltanschauung durchziehende Gegensatz von Vernunft u. Sinnlichkeit in keiner Weise begreiflich gemacht u. irgendwie vermittelt; er tritt einfach als Thatsache in ganzer, allem Verständnis sich entziehenden Schärfe auf. — Eigentümlich ist ferner der Kantischen Sittenlehre der Mangel an allem Sinn für die Geschichte, der freilich dem ganzen Zeitalter fehlte; sie hat die Geschichte weder zu ihrer Voraussetzung, noch zu ihrem Zweck, noch zu ihrem Inhalt. Jeder Mensch steht von der geschichtlichen Entwickelung des Geistes unberührt da, wird nur als vernünftiges Einzelwesen betrachtet u. handelt nur als solches, u. auch für einen geschichtl. Zweck des Sittlichen, für eine Sittlichkeit der Menschheit, für die vernünftige, sittl. Bedeutung der Weltgeschichte fehlt alles Verständnis.

Die Kantischen Grundsätze der Sittenlehre wurden, zum theil mit Abweichungen, weiter ausgeführt u. angewandt von Kiesewetter (1789), C. C. E. Schmid (1790 ff.), dem röm.-kathol. Mutschelle (1788. 94), von Snell (1805) in glatter, volkstümlicher Weise, von L. H. Jakob (1794), Heydenreich (1794), Tieftrunk (1789 u. später) u. a.

Kants Moral war ihrem ganzen Wesen nach sehr wenig geeignet, auf die christliche Sittenlehre angewandt zu werden. Ihr schlechthin

ungeschichtlicher Charakter, ihr blos formales Princip, dessen Anwendung nur auf Verstandesberechnung ruht, ihr Mangel eines anderen sittl. Beweggrundes als die Autorität eines abstracten Gesetzes, vor allem die Umkehrung des christl. Verhältnisses zwischen Sittlichkeit u. Religion mußte bei ihrer Übertragung auf die theolog. Sittenlehre deren christl. Charakter gefärden, ungeachtet sie der flachen Nützlichkeitsmoral der deistischen „Aufklärung“ mit sittlichem Ernste gegenübertrat. Grade jene Loslösung der Moral von der Religion, ein voller Gegensatz gegen die christl. Auffassung, war der herschenden Zeitrichtung sehr entsprechend, u. daraus zum theil erklärt sich der große Anklang, den Kants Moral auch innerhalb der bereits tiefgesunkenen Theologie fand, u. hierauf ruht die Entwickelung des Rationalismus. Das Glaubenselement der christl. Religion, auf die Ideen von Gott u. Unsterblichkeit u. von Christo als dem Tugendideal beschränkt, trat in zweite Linie, in Abhängigkeit von der in der Vernunft selbst mit voller Sicherheit gegebenen Moral; das geschichtliche Wesen des Christentums war ohne Werth; Christus selbst galt nur, insofern er das in der Vernunft schon gegebene sittl. Gesetz an sich verwirklichet hat, u. nur als Lehrer der aufgeklärten Moral u. als lebendiges Beispiel derselben. Nicht der evangelische Glaube konnte sich an Kant mit Vertrauen anlehnen, wol aber die widerkirchliche Richtung, die bisher in der „Aufklärung“ vertreten war u. jetzt allerdings durch Kant einen ernster ethischen u. wissenschaftl. Charakter annahm. Wir dürfen diese wissenschaftliche Anregung der Theologie nicht unterschätzen; wenn man aber, wie Dan. Schenkel in seiner Dogmatik, Kant zu einem wesentlichen u. nothwendigen Reformator der ganzen evang. Theologie erhebt, durch den „eine tiefgehende Reaction von seiten des ethischen Factors gegen den bis zum Fanatismus gesteigerten Doctrinärismus in der Dogmatik des 17. Jahrh.“, der alles ethische Interesse aufgehoben habe, bewirkt worden sei, so übersieht man, daß jene Orthodoxie fast schon seit einem Jahrhundert verblaßt war, daß inzwischen schon die Wolffsche Philosophie u. der Pietismus der Theologie eine ganz andere Richtung gegeben hatten, u. daß besonders der letztere die sittl. Seite des Christentums fast einseitig hervorgehoben hatte, so daß es des Kantischen Moralismus als einzigen Rettungsmittels gegen jenen „Fanatismus“ wol nicht erst bedurft hätte.

Die bedeutendsten theolog. Bearbeitungen der Sittenlehre auf Kantischem Standpunkte sind: J. W. Schmid (Geist d. Sittenl. Jesu, 1790; theol. Moral, 1793; christl. Moral, 1797 ff. 3 B.), welcher als einzigen Zweck Jesu die Begründung der Moral nach Kantischen Grundsätzen aufstellt, J. E. Chr. Schmidt (1799), in ähnlichem Geiste; S. G. Lange; S. Vogel. Stäudlin behandelte seit 1798 die theolog.

Moral in steter Veränderung des Titels u. des Standpunktes, bis er in seinem „Neuen Lehrb. d. Moral“ (1813, 3. Aufl. 1825) auf ein oberstes Princip verzichtete u. in unsicherer Auswahl verschiedenartiger Gedanken ein schwächliches Ganze zusammenstellte. Der wandlungsreiche Chr. Fr. v. Ammon wiederholte anfangs (1795. 98), einfach die Kantische Moral, sagte sich aber bald (1800) gänzlich von derselben los, ohne damit seine Fadheit aufzugeben.

§. 44.

Die auf Kant ruhende, aber in scharfer Folgerichtigkeit weitergehende Philosophie J. G. Fichtes richtete sich überwiegend auf das ethische Gebiet. Er suchte zwar das formale Princip durch ein materiales zu ergänzen, beide aber sind so schlechthin leer an ethischem Gehalt, und das materiale steht sogar so bestimt im Gegensatze zu dem Inhalte eines wirklichen sittlichen Bewußtseins, daß eine wirkliche ethische Entwickelung dieser Principien unmöglich wurde, und der zum theil geistvolle und sittlich ernste Inhalt der Einzelausführung nur lose an jene angelehnt, nicht aber wissenschaftlich aus ihnen hergeleitet werden konnte. Das Ungereifte des ganzen Standpunktes ließ es auch nicht zu, daß eine besondere ethische Richtung in Philosophie oder Theologie sich aus demselben entwickelte. Fichte hat wol in einer Zeit, die allen Boden unter den Füßen verloren, angeregt, aber keine Schule gebildet.

Fichtes „System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre“ (1798) ist der hauptsächlichste Versuch, die Grundgedanken der „Wissenschaftslehre“ auf eine bestimte einzelne Wissenschaft anzuwenden. Man würde der Fichteschen Philosophie unrecht thun, wenn man ihre unfruchtbaren Seltsamkeiten außer dem Zusammenhange mit der nächst vorhergehenden Philosophie betrachtete; sie ist ein wissenschaftlich berechtigter u. nothwendiger Fortschritt über Kant hinaus. Hatte Kant der reinen Vernunft alle objective Erkentnis abgesprochen u. auch allen Inhalt der prakt. Vernunft ausschließlich in das Subject verlegt u. die objective Giltigkeit des Vernunftgesetzes erst aus dem Subject abgeleitet, so machte F. die Geltung des Einzelsubjectes, des ichs, eben durchgreifend, erfaßte alles objective Dasein nur negativ als nicht=ich, u. stellte das erkennen u. das wollen schlechthin auf das individuelle ich. Ich u. nicht=ich bestimmen einander gegenseitig, stehen also mit einander in Wechselbeziehung. Das ich setzt sich als bestimt durch das nicht=ich, d. h. es ist erkennend, es setzt sich andrerseits als bestimmend in Beziehung auf das nicht=ich, d. h. es ist wollend. Beides sind nur zwei

Seiten derselben Sache, da das nicht=ich in seinem ganzen Sein nur ist, insofern es gesetzt ist durch das ich, so daß eigentlich das ich sein eigenes Object ist. Das ich soll in allen seinen Bestimmungen nur durch sich selbst gesetzt, schlechthin unabhängig von irgend einem nicht=ich sein. Nur als wollendes, das nicht=ich schlechthin bestimmendes ich ist es frei u. unabhängig. Das ich als vernünftiges soll sich nicht bestimmen lassen durch ein von ihm verschiedenes nicht=ich, soll schlechthin unabhängig sein, alles nicht=ich schlechthin von sich abhängigmachen, absolute Causalität auf dasselbe ausüben. In der Freiheit, im wollen bin ich vernünftig u. indem ich meine Freiheit als eine schlechthin selbständige bestimme, meine Freiheit bejahe, bin ich sittlich; Sittlichkeit also ist die Selbstbestimmung zur Freiheit. Ich soll frei handeln, damit ich frei werde, d. h. ich soll mit dem Bewußtsein meines schlechthin unabhängigen selbstbestimmens handeln. Das formale Princip der Moral ist also: „handle nach deinem Gewissen" oder: handle immer nach bester Überzeugung von deiner Pflicht;" als materiales Princip der Moral aber ergibt sich: „mache dich zu einem selbständigen od. freien." „Ich soll ein selbständiges ich sein, dies ist mein Endzweck; u. der der Dinge ist, daß ich sie dazu benütze, meine Selbständigkeit zu befördern."

Ein so schlechthin inhaltloses Moralprincip ist wol nicht leicht jemals aufgestellt worden. Das formale Princip sagt nichts anders als: handle nach einem noch unbekanten materialen Princip. Was das Gewissen sei u. enthalte, wissen wir noch garnicht; das materiale Princip aber gibt nur die formale Voraussetzung der Sittlichkeit, nicht deren Inhalt selbst; ich muß ja schon frei sein, um sittlich handeln zu können; die Freiheit ist nicht der Inhalt, sondern die Form des sittl. handelns. Soll dieses materiale Princip in seiner ganzen Bedeutung genommen werden, u. nach der philosoph. Voraussetzung ist dies allerdings folgerichtig, so wäre damit das Gegentheil aller Sittlichkeit ausgesprochen, das schlechthin gesetzlose handeln, die Bethätigung der Freiheit in ihrer bloßen Form ohne Inhalt, also als bloße individuelle Willkür, der radicale Absolutismus des einzelnen Subjectes, wärend alle Sittlichkeit ihrem Wesen nach doch in einem bestimmen der individuellen Freiheit durch ein unbedingt u. objectiv giltiges Gesetz besteht, ein unterwerfen des Subjectes unter eine über demselben stehende allgemeinberechtigte Idee ist. Aus Fichtes Princip folgt nicht eine Sittenlehre, sondern folgerichtig nur eine Theorie der Ungezogenheit. Wenn F. in den Erörterungen der einzelnen, mit dem Systeme nur lose zusammenhängenden sittl. Gedanken sich zwar oft seltsam unpraktisch, aber meist ehrenhaft u. streng zeigt, so liegt wenigstens in seinem Princip u. in seiner Theorie kein Grund dazu. Der kalte, gemütlose, von der Liebe nichts wissende Ver=

standescharakter dieser Ausführungen ist übrigens nicht sehr geeignet, ein sittl. Interesse zu erwecken.

Was Fichte in seinen späteren, mehr rednerischen als wissenschaftlichen Schriften über sittl. Gedanken sagt, trägt im allgemeinen dasselbe unfruchtbare, die Wirklichkeit des Lebens oft grell misverstehende Gepräge; wir erinnern an die in seinen vielbewunderten Reden an die deutsche Nation gegebene neue Erziehungskunst, die mit dem Anspruche weltumbildender Bedeutung auftritt, u. über die jeder erfahrene Erzieher doch nur lächeln kann, u. an seine „Staatslehre", die mehr als träumerisch ist. Man ließ sich oft durch den Schwung der Rede u. das vornehm räthselhafte Wesen des Ausdrucks täuschen. Es bleibt zweifelhaft, ob die Schwärmerei des Philosophen größer war, oder die für denselben, gewiß aber, daß beider bald große Ernüchterung folgte. Nur darauf wollen wir hinweisen, daß Fichte weit entfernt davon war, die nächstliegenden Folgerungen aus seinem gefärlichen Moralprincip zu ziehen, daß er vielmehr in seiner rednerischen „Anweisung zum seligen Leben" (1807), wo er von seinen früheren Auffassungen bereits bedeutend abweicht u. eine mehr mystisch-pantheistische Wendung nimt, als Ziel der Sittlichkeit ausdrücklich die vollständige „Selbstvernichtung" hinstellt, nicht etwa in dem christlichen Sinne einer sittl. Selbstverleugnung, sondern eher in dem Sinne der indischen Religion. Der Glaube an unsere Selbständigkeit müsse schlechthin aufgehoben werden; dadurch falle das gewesene ich hinein in das reine göttliche Dasein; man solle nicht sagen: die Liebe u. der Wille Gottes werden die meinigen, weil überhaupt nicht mehr zwei, sondern nur eins sind, u. nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch einer ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, sobald er sich aber rein, ganz u. bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig u. ist alles in allem. Sich selbst vernichtend bleibt der Mensch in Gott, u. in dieser Selbstvernichtung besteht die Seligkeit. Die wissenschaftl. Grundlagen dieser übrigens nicht unzweideutigen Forderung werden vermißt. — Die Begeisterung, die Fichtes anspruchsvolle Philosophie besonders bei der Jugend erregte, vermochte doch keine irgendwie nachhaltigen Wirkungen zu erzeugen. Schwächliche Versuche, sie weiter auszubilden oder gar auf die christl. Sittenlehre anzuwenden (Mehmel, Lehrb. 1811), fielen bald der verdienten Vergessenheit anheim.

§. 45.

Schelling, aus dem Idealismus zum Pantheismus, aus diesem zu dualistischer Theosophie übergehend, suchte in dieser seiner dritten Entwickelungsperiode die Freiheit des Einzelwesens mit der Noth-

wendigkeit auch des Bösen zu vermitteln, indem er den einzelnen Menschen in einer vorzeitlichen Selbstentscheidung sich durch ein in Gott selbst liegendes finsteres Princip für das Böse bestimmen läßt, aber als nothwendig für die Selbstoffenbarung der göttlichen Liebe. Die an Schelling sich anschließenden Darstellungen philosophischer Ethik haben keine bleibende Bedeutung zu erringen vermocht. — Die wenig entwickelte, der Schellingschen entgegentretende Philosophie Jacobis entsprach auch in ihren ethischen Theilen mehr der christlichen Auffassung, aber hat kein wirkliches ethisches System geschaffen.

In einer für Philosophie, selbst für eine jugendlich ungereifte, sehr empfänglichen u. dankbaren Zeit zunächst als Schüler Fichtes auftretend, dann in höher speculativem Geiste über ihn hinwegschreitend, aber auch in steten Wandlungen fort u. fort über sich selbst hinausgehend, nie fertig, nichts vollendend, hat Schelling in seiner früheren Zeit zwar keine Ethik entwickelt, höchstens auf rein pantheistischer Grundlage Andeutungen über eine solche gegeben, aber in seiner letzten schriftstellerischen Zeit, wo er, durch Jacob Böhme u. Franz Baader angeregt, in eine an gnostischen Dualismus erinnernde Phantasie-Speculation sich vertiefte, gab er in seinen „Philosoph. Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit" (1809) eine zwar weniger dialektisch entwickelte als theosophisch geschilderte, aber jedenfalls tiefsinnige Darstellung von den Voraussetzungen u. Grundlagen einer philosoph. Ethik. — In Gott ist vor aller Wirklichkeit sein ewiger Grund, seine an sich verstandlose Natur, aus welcher in Ewigkeit der göttl. Verstand sich erzeugt, als ihr ewiger Gegensatz, der ihr, sie beherschend, gegenübertritt, in ihr schaffend waltet u. durch sein einwirken auf sie die Welt der Endlichkeit schafft. Jede Creatur hat darum ein zweifaches Element in sich: ein seiner Natur nach dunkles Princip, welches jener Natur in Gott entspricht, u. das Princip des Lichtes od. des Verstandes. In der höchsten Creatur, dem Menschen, ist die ganze Macht des finstern Princips, des verstandlosen Eigenwillens, u. zugleich die ganze Macht des Lichtes, der tiefste Abgrund u. der höchste Himmel. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde od. der Natur in Gott entsprungen ist, ein von Gott beziehungsweise unabhängiges Princip in sich, welches, dem Grunde entsprechend, Finsternis ist, aber durch das Licht, den Geist, verklärt wird. Wärend aber in Gott die beiden Principien unauflöslich verbunden sind, sind sie im Menschen zertrennlich, d. h. der Mensch hat die Möglichkeit des Guten u. des Bösen. Das finstere Princip als Selbstheit kann sich trennen von dem Lichte; der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Einheit mit dem Universalwillen ist, als besonderer Wille zu sein, das,

was er nur ist, insofern er im göttl. Centrum bleibt, auch in der Peripherie od. als Creatur zu sein; diese Trennung der Selbstheit von dem Lichte ist das Böse. Das Böse als die Zertrennung der beiden Principien ist zur Offenbarung Gottes nothwendig; denn wenn im Menschen dieselben auch so ungetrennt blieben wie in Gott, so wäre kein Unterschied zwischen Gott u. dem Menschen, u. Gott könnte nicht seine Allmacht u. Liebe erweisen; Gott aber muß nothwendig sich so offenbaren. Daher wird durch jenes finstere, verstandlose Princip in Gott der Eigenwille des Menschen erregt, der Mensch zum Bösen versucht, damit der Wille der göttl. Liebe ein widerstrebendes, einen Gegensatz finde, darin er sich verwirklichen könne. Das Böse ist also als ein natürlicher Hang im Menschen vorhanden, weil die durch die Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt, u. jener Grund (in Gott) wirket auch stetig im Menschen fort u. erregt dessen Selbstheit u. den besondern Willen, damit im Gegensatze zu ihm der Wille der Liebe Gottes aufgehen könne. Daher eine allgemeine Nothwendigkeit der Sünde, die aber keineswegs die eigene Schuld des Menschen aufhebt, denn jener dunkle Grund vollbringt das Böse als solches nicht, sondern stachelt nur dazu. Die Handlungen des wirklichen Menschen folgen zwar mit Nothwendigkeit aus seinem Wesen, aber dieses Wesen hat sich der Mensch selbst bestimt durch eine außer aller Zeit, mit der Schöpfung zusammenfallenden Selbstentscheidung. Der Mensch wird zwar in der Zeit geboren, aber vor seinem zeitlichen Leben u. jenseits der Zeit, in der Ewigkeit, hat er sein Leben u. Wesen sich selbst bestimt. Daher sind unsere wirklichen Handlungen einerseits nothwendig, andrerseits unter unserer eigenen Verantwortung. Daß Judas Christum verrieth, war schlechthin nothwendig; weder er selbst, noch ein anderer konnte es ändern; dennoch war es seine Schuld, denn er hatte sich selbst von Ewigkeit so bestimt. Wie jeder Mensch jetzt handelt, hat er als eben derselbe schon am Anfange der Schöpfung gehandelt; er bildet seinen Charakter nicht erst jetzt, sondern dieser ist schon gebildet. Alle Menschen haben sich von Ewigkeit zur Eigenheit u. Selbstsucht bestimt, u. werden mit diesem ihr Wesen mit ausmachenden finstern Principe des Bösen schon geboren. Das Böse soll aber nicht bleiben, sondern durch das gute Princip überwunden werden.

Schelling verhieß eine Durchführung dieser Grundgedanken, sie ist aber nicht erfolgt. Die Begeisterung, mit welcher seine, die Lösung aller Räthsel des Daseins versprechende Philosophie aufgenommen wurde, eine Begeisterung, die durch das Orakelhafte u. durch die oft an die Stelle wissenschaftlicher Begründung tretende Zuversicht der Behauptung nicht geschwächt, sondern erhöht wurde, ließ auch auf dem ethischen Gebiete

mehrfache, meist schwächliche, bald wirkungslos vorübergehende Versuche weiterer Ausführung seiner Grundgedanken auftauchen, zum theil in größerer Annäherung an das christl. Bewußtsein; (Buchner, 1807; Thanner, 1811; Klein, 1811; Möller, 1819; etwas abweichend u. selbständiger: Krause, 1810). — Die Leichtigkeit, mit welcher sich in Schellings theosophische Dichtungen andere spielende Gedankenverbindungen einfügen ließen, war zwar für die schriftstellerische Erzeugungslust sehr anlockend, erweckte aber auch bald bei dem nüchterner werdenden Geiste der Zeit Mistrauen, u. des Meisters im Fluge errungener Ruhm zeigte sich weniger bereitwillig für seine hastig nacheifernden Schüler; u. als der allen Philosophien von Kant bis Hegel in richtiger Zeitfolge huldigende Daub in seinem „Judas Ischariot" (1816) auf Schellingscher Grundlage bis zu einer Art Persönlichkeit des Bösen, zu einer philosoph. Satanologie fortging, die freilich von der christlichen noch gar sehr verschieden ist, begann der überwiegend rationalistische Zeitgeist an der neueren Philosophie überhaupt irrezuwerden.

Fr. H. Jacobi in München, welcher im Gegensatze zu allem Pantheismus vom Standpunkte des freien, persönlichen Geistes ausging, hat in seinen kein zusammenhängendes System darstellenden Schriften (Werke, 1812 ff., 4 B.) nur Andeutungen für die Ethik gegeben. Er stellte der pantheist. Philosophie aber mehr das Bewußtsein ihrer Unwahrheit als eine wissenschaftlich durchgebildete Lehre entgegen. Er betonte die persönliche, sittl. Willensfreiheit des Menschen im Gegensatze zu allem nothwendigen bestimtsein sehr stark, ohne aber für dieselbe eine wirklich wissenschaftl. Grundlage zu schaffen, u. zog sich, wie bei der Idee der Persönlichkeit Gottes, auf die innere, geistige Erfahrung, auf das Gefühl zurück. Die Sittlichkeit gründete er auf ein ursprüngliches Gefühl für das Gute, welches von dem Streben nach Glückseligkeit unabhängig sei; das Gute müsse um seiner selbst willen, nicht als Mittel zur Glückseligkeit vollbracht werden. Im allgemeinen ist J. über die rationalist. Auffassungen nicht hinausgekommen. — Die wenigen seinen Gedanken folgenden Ethiker vertreten zwar der pantheist. Richtung gegenüber den christl. Standpunkt, aber haben keine hervorragende wissenschaftliche Bedeutung. Dahin gehört im wesentlichen auch der röm. kath. Salat (1810 u. später).

§. 46.

Die Philosophie Hegels kennt keine Ethik unter diesem Namen; auf ihrem pantheistischen Grunde faßt die wirklich persönliche Freiheit keine Wurzel, obgleich sie dieselbe möglichst hervorzubilden sucht. Die Wirklichkeit der Freiheit erscheint wesentlich nur unter der Gestalt der Nothwendigkeit, als das Recht, welches auf seite des

Subjectes die Pflicht ist; die Sittenlehre erscheint nur als Rechtslehre; ihre wissenschaftliche Bedeutung liegt in dem entschiedenen Fortschritt über den früheren, auch bei Kant noch hervortretenden subjectiven Standpunkt zu der objectiven Geltung und Wirklichkeit der Sittlichkeit in der Familie, der Gesellschaft und dem Staate als wirklichen sittl. Gestaltungen. Darin aber, daß als die höchste Verwirklichung der objectiven Sittlichkeit nur der Staat erfaßt wird, liegt auch die Einseitigkeit der Auffassung, indem die volle Wirklichkeit der sittlichen Freiheit unerkannt bleibt. — Die Hegelsche Schule hat die philosophische Ethik über die Entwickelungen des Meisters nicht hinausgeführt; ihre Anwendung auf die theologische Sittenlehre bei Daub und Marheineke zeigt das unerquickliche Bild des vergeblichen Bemühens, unvereinbare Gegensätze zusammenstimmend zu vereinigen. — Der an Hegel dem Namen nach sich anschließende, in Wirklichkeit aber mehr auf Spinoza zurückgehende pantheistische Radicalismus hat keine wirkliche Ethik, sondern nur geistig verschrobene Werke über ethische Gegenstände erzeugt.

In höherer wissenschaftlicher Vollendung als bei Schelling erscheint, auf der von Spinoza ausgehenden pantheist. Auffassung ruhend, die Ethik bei Hegel, dargestellt in der „Philos. des Rechts" (1821; besser v. Gans, 1833), deren Gebiet einen Theil der Philos. des Geistes ausmacht. — Der vernünftige Geist als die Einheit des objectiven Bewußtseins u. des Selbstbewußtseins ist der wahre, freigewordene Geist; er erkennt alles in sich u. sich in allem, ist als Vernunft die Identität des objectiven Alls u. des ichs. Indem der vernünft. Geist die Vernünftigkeit in der Natur, die Natur also als die objective Vernunft anerkennt, ist er theoretischer Geist. Aber die Vernunft weiß ihren eigenen Inhalt auch als ihr Object, objectivirt denselben, setzt ihn nach außen, d. h. der Geist ist praktischer Geist, ist wollend. Insofern er aber für dieses wollen durch nichts anderes, fremdes außer ihm bestimt wird, sond. nur sich selbst kraft seines vernünft. Wesens bestimt, ist er freier Geist. Der Geist also setzt sich aus sich heraus, objectivirt sich in Freiheit, verwirklichet sich in gegenständlicher Weise. Diese seine Verwirklichung ist nicht Natur, sondern ist wesentlich geistig, eine geistige Welt, ein Reich des Geistes, welches nicht bloß in dem ich ist, sond. objective Wirklichkeit hat, deren Schöpfer der freie, vernünftige Geist ist; der objectivgewordene Geist ist die geschichtliche Welt im weitesten Sinne des Wortes. Die Freiheit des vernünft. Geistes ist aber bei H. keineswegs die wirkliche Wahlfreiheit; eine solche hat in der pantheist. Welt-

anschauung keine berechtigte Stelle; sie ist nur das sich auf sich selbst beziehen des Geistes, das unabhängigsein von einem anderen, äußerlichen Sein, ist aber doch dem Wesen nach zugleich Nothwendigkeit. Der freie Geist schafft also eine Welt als die objective Wirklichkeit der Freiheit, eine Wirklichkeit aber, die eine allgemeine, über das Einzelwesen hinausreichende Bedeutung hat, eine Macht für den einzelnen Geist wird, die Gestalt der Nothwendigkeit annimt, durch welche das einzelne Subject in seiner Freiheit bestimt wird, die also von dem einzelnen als das höhere anerkannt sein will, ein allgemeiner Wille dem Einzelwillen gegenüber ist, das Recht, welches für den einzelnen zur Pflicht wird.

Die Philos. des Rechts gliedert sich in drei Theile. 1. Der freie Wille ist zunächst unmittelbar, als Einzelwille. Das rechtliche Subject ist die Person, die sich zu andern Personen zunächst ausschließend verhält. Die Person gibt sich das Dasein ihrer Freiheit, setzt eine besondere Sphäre ihrer subjectiven Freiheit, in dem Eigentum. Ich erkläre ein objectives Sein als das meinige, woran also der andere kein Recht hat. Das ist zunächst noch ein äußerliches, nicht nothwendiges Thun; es liegt nicht in dem Wesen der Sache selbst, daß ich sie für mein Eigentum erkläre; das Recht in diesem Gebiete ist also das bloß formelle, abstracte Recht. Die Freiheit des Subjectes wird dadurch gewart u. anerkannt, daß die anderen Subjecte meine Freiheit, mein Eigentum, mein Recht gelten lassen müssen; die Freiheit erhält so eine allgemeine Bedeutung, wird zum Recht. Die Freiheit der einzelnen Subjecte wird durch das Gesetz geregelt, in gemeinsamen Einklang gebracht. Aber daß die Wirklichkeit dieses Rechtes zunächst auf dem subjectiven Willen ruht, der allgemeine Wille das Product des individuellen ist, ist noch etwas irrationales, u. das abstracte Recht schreitet fort: 2. zur Moralität, in welcher der individuelle Wille zum Product u. zum Ausdruck des allgemeinen Willens wird, aber auf grund der Freiheit, durch freie Anerkennung. In dem ersten Gebiete ist die subjective Freiheit des einzelnen durch das Recht des andern gebunden, also gehemt. In der freien Anerkennung dieses Rechtes aber wird die Gebundenheit, das hemmende abgestreift; das Recht u. das Gesetz ist nicht mehr ein bloß äußerliches beschränkendes, sondern wird zu des Menschen eigenem Gesetz, zum Inhalt seiner freien Selbstbestimmung. Bei der bloßen Rechtserfüllung kommt es auf die Gesinnung nicht an; ich kann widerwillig, also unmoralisch, dem andern sein Recht lassen; sobald aber das Recht zur Moral wird, wird die Gesinnung, die Absicht zur Hauptsache, u. die äußerliche Handlung zur Nebensache. Zum Rechte, aber nicht zur Moral, kann ich gezwungen werden; nur das freie, willige Thun ist moralisch. Was im Gebiete des Rechts unrecht ist, wird auf dem moral. Gebiete

zur moral. Schuld. Die Absicht des moral. Thuns richtet sich zunächst auf das vernünft. Subject selbst, will dessen Wohl; aber, da die Vernünftigkeit eine allgemeine Bedeutung hat, auch auf das allgemeine Wohl, auf die Verwirklichung des vernünft. Willens, also der Vernünftigkeit überhaupt, d. h. auf das Gute. Das Gute zu vollbringen ist für das einzelne Subject Pflicht, ist nicht mehr ein bloß äußerliches Gesetz, sondern ein innerliches, frei angeeignetes. Das Gute als die Einheit des Begriffes des vernünft. Willens u. des besonderen Willens des einzelnen Subjectes ist der Zweck der Welt.

Aber in der Vollbringung dieser Pflicht der Verwirklichung des Guten findet sich das Subject in eine Menge von Widersprüchen u. Conflicten verwickelt; die äußerliche, objective Welt ist dem Subjecte gegenüber etwas anderes, selbständiges; es ist also zweifelhaft u. zufällig, ob sie mit den subjectiven moral. Zwecken in Einklang ist od. nicht, ob das Subject in ihr sein Wohl findet ꝛc. Das abstracte Recht war ein bloß äußerliches u. formelles, die Moralität ist eine bloß innerliche, subjective, hat die Harmonie nur als Postulat, als ein sollen; das Gute ist erst die abstracte Idee des Guten; es bedarf also einer dritten höheren Stufe, in welcher die subjective u. die objective Seite geeint sind, wo das Postulat der Übereinstimmung beider Sphären erfüllt, das sollen auch Wirklichkeit ist, wo das Gute nicht mehr ein abstractes allgemeines ist, dem das Subject noch als ein vereinzeltes gegenübersteht, sondern wo das Gute Realität gewonnen hat, wo die Freiheit zur Natur, das Gesetz zur Sitte geworden ist. Dies ist: 3. das Gebiet der Sittlichkeit, die Vollendung des objectiven Geistes. Mit der Sittlichkeit tritt der Geist in seine wahre Wirklichkeit; der Mensch findet außer sich das Gute als Wirklichkeit, der er sich selbst unterwirft, als eine sittliche Welt. Hegel unterscheidet also, abweichend von dem gewönlichen Sprachgebrauche, die Moralität von der Sittlichkeit, u. faßt jene als die bloß subjective u. individuelle, diese als die sociale Moral. Im Gebiete der Moralität wird der Mensch als bloßes Einzelwesen betrachtet, welches sich nach abstracten Moralgesetzen bestimt; in dem der Sittlichkeit aber als wesentliches Glied einer sittl. Gemeinschaft, eines sittl. Ganzen, also daß er nicht mehr abstracte Gesetze erfüllt, sondern den concretgewordenen Geist einer sittlichen socialen Wirklichkeit. Der Zweck der Sittlichkeit ist also zunächst u. unmittelbar nicht das Einzelwesen, sondern das sittl. Ganze. Diese sittlichen Gemeinwesen, die objectiv gewordene Vernunft, entfalten sich in den drei Stufen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher die einzelnen Subjecte nur die rechtlichen Beziehungen als verknüpfendes Band haben, u. des Staates, in welchem die volle Wirklichkeit der Sittlichkeit erscheint. Der Staat ist die ihrer selbst be-

wußte sittliche Substanz, der objectiv realisirte sittl. u. vernünft. Geist, die Vereinigung der Principien der Familie u. der bürgerl. Gesellschaft, die äußere, volle Verwirklichung der Freiheit, indem hier die sittl. Wirklichkeit nicht mehr, wie bei der Familie, auf dem Naturboden ruht, nicht mehr, wie bei der bürgerl. Gesellschaft, auf bloß äußerlichen Rechtsbeziehungen, sond. auf dem Gemeinbewußtsein, in welchem die einzelnen sich als organische Glieder des Ganzen einswissen. Der Staat ist also das an u. für sich vernünftige, die höchste Erscheinung der sittl. Vernunft überhaupt. — Hegel faßt den Staat in höherer Bedeutung als die früheren Philosophen, nicht als bloßes Mittel für die Zwecke der einzelnen Staatsbürger, sondern als Zweck für sich, dem der einzelne seine besondern u. endlichen Zwecke aufopfern muß. Das ist ein entschiedener Fortschritt, besonders gegenüber den völlig verkehrten, der christl. Auffassung ganz entfremdeten Staatslehre des 18. Jahrh., wo es als sich von selbst verstehend betrachtet wurde, daß der Staat nur die Aufgabe habe, den Interessen der einzelnen zu dienen, sei es der einzelnen Staatsbürger, sei es denen eines Standes oder eines Fürsten, nicht aber eine sittl. Idee zu erfüllen. Aber der Staat ist hier auch das letzte u. höchste aller sittl. Wirklichkeit, wie Hegel auch jenseits der endlichen Wirklichkeit des natürl. Alls nicht ein höheres, nicht einen schlechthin selbständigen, unendlichen, persönlichen Geist kennt. Die rein sittliche Wirklichkeit der Kirche, die in ihren rein geistigen Interessen über die nothwendigen äußerlichen Schranken des Staates, über Stände u. Völkergrenzen erhaben ist, ein überirdisches, ewiges Ziel hat u. schlechthin auf der Freiheit ruhend, keine zwingende Gewalt ausübt, ist für ihn nicht da. Alles Sittliche ohne Ausnahme fällt dem Staate anheim, u. alle Kirche muß in ihm aufgehen, ein Gedanke, welcher dem damaligen Absolutismus der Beamtenherschaft allerdings besonders zusagen mußte. Alles, was man sonst der Kirche in ihrer Bedeutung für das Sittliche zuschrieb, fällt hier dem Staate zu, wärend die Religion nur als die Grundlage, nicht als die wesentliche Wirklichkeit des sittl. Geistes gilt. „Man muß den Staat als ein irdisch-göttliches verehren; der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zu wirklicher Gestalt u. Organisation einer Welt entfaltender Geist.“ Es geht bei Hegel daher wie bei den Griechen auch alle Sittlichkeit im Staate auf, u. nicht darüber hinaus. „Was der Mensch thun müsse, was die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, ist in einem sittl. Gemeinwesen leicht zu sagen: es ist nichts anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen u. bekant ist.“ Daß dieses sittl. Gemeinwesen auch ein sittlich sehr entartetes sein könne, u. der Mensch also sittlich verpflichtet sein könne, demselben entgegenzu-

wirken, daß selbst der vollkommenste wirkliche Staat nicht das ganze Gebiet des sittl. Gemeinwesens umfasse, davon sieht diese Auffassung ab.

In der Durchführung der Gliederung des sittlichen Gebietes weicht die Rechtsphilosophie oft bedeutend ab von der Darstellung in der „Encyklopädie" u. in der „Phänomenologie des Geistes." Der Übergang von der Moralität zur Sittlichkeit erscheint gekünstelt u. ziemlich willkürlich. Die dabei vielfach geltendgemachte Wahlfreiheit ist in dem Systeme durchaus nicht begründet u. ihm sogar widersprechend. Die Gliederung selbst ist auch nicht streng geschieden u. läßt sich auch nicht scheiden; das Gebiet des Rechts fällt großentheils in das der bürgerl. Gesellschaft, wo auch wirklich von der Durchführung desselben die Rede ist; die Rechtspflege aber, die bei Hegel in die bürgerl. Gesellschaft fällt, ist wieder ohne den Staat gar nicht denkbar. Hervorzuheben ist noch, daß Hegel in folgerichtiger Durchführung seines in dem Systeme allerdings nothwendigen Satzes: „alles wirkliche ist auch vernünftig", den Krieg nicht als ein Übel betrachtet, sond. als eine dem höchsten sittl. Gemeinwesen, dem Staate, nothwendig eignende, also durchaus vernünftige Erscheinung, welche die allem Endlichen anhaftende Zufälligkeit u. Endlichkeit thatsächlich bekundet, u. in dem sittl. Gebiete dieselbe innere Nothwendigkeit u. Berechtigung hat, wie in dem Naturgebiete der Tod; der Krieg ist der in das Sittliche erhobene Tod; (Phänomenol. S. 358. Phil. d. Rechts, S. 417 ff., 427 ff.)

Die Hegelsche Schule, bald nach des Meisters Tode in eine dem christl. Bewußtsein näher sich anschließende rechte, u. eine immer radicaler u. zerstörender auftretende linke Seite sich spaltend, hat sich auf dem ethischen Gebiete ziemlich unfruchtbar bewiesen. (Michelet gab ein „Syst. d. philos. Moral", 1828; v. Henning stellte die „Principien der Ethik" historisch dar, 1824); Vatke (die menschl. Freiheit in ihrem Verhältnis z. Sünde u. z. Gnade, 1841) entwickelt, im Gegensatze zu Jul. Müllers „Darstellung der christl. Lehre v. d. Sünde," die Hegelsche Auffassung zwar in scharfsinniger Weise, aber ohne daß es gelingt, die in dem pantheist. Systeme nothwendige Unfreiheit mit dem Bewußtsein der sittl. Wahlfreiheit auszusöhnen; das Böse wird als zwar einst zu überwindendes, aber schlechthin nothwendiges Moment am Guten behauptet. Daubs u. Marheinekes ethischen Werke*) haben die undankbare Mühe übernommen, die pantheist. Grundgedanken Hegels in solche Wendungen u. Ausdrucksformen zu kleiden, daß durch sie eine höhere wissenschaftliche Verklärung der christl. Anschauungen errun-

*) Daub, Prolegomena zur Moral, herausg. v. Marheinecke u. Dittenberger, 1839; System d. theolog. Moral, v. denselben, 1840, 2 B.; Marheineke, System d. theolog. Moral, herausg. von Matthies u. Vatke, 1847.

gen scheinen könnte. Die nüchterner gewordene Zeit ist nachgrade über die Unmöglichkeit dieses Beginnens klarer geworden. Daubs Moral, aus den Vorlesungen in leichter, oft bis in den Unterhaltungston fallender Rede zusammengestellt, soll die biblische Moral geben, will aber das sittl. Gesetz doch nicht aus der heil. Schr., sondern als ein der Vernunft selbst eignendes nur in ihr schöpfen, u. preßt die bibl. Lehre oft gewaltsam nach dem ohne sie schon fertigen System; das hohe Selbstgefühl des philosophirenden Theologen blickt oft geringschätzig auf das kirchliche Bewußtsein u. verwandelt noch öfter künstlich dessen Bedeutung. Marheineke theilt die Moral in die Gesetzeslehre, als die objective Seite, in die Tugendlehre als die subjective Seite, (Tugend als die Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetz), u. in die Pflichtenlehre. Trotz einer sehr anspruchsvollen Sprache ist der wirkliche, oft nur in einer losen Kette von einzelnen, nicht immer grade geistvollen, bisweilen selbst platten Bemerkungen bestehende Inhalt eigentlich dürftig u. durch oft grelle Widersprüche sich hindurchwindend.

Völlig unfruchtbar für die Ethik zeigt sich die von Hegel sich weiter entfernende, mehr nach Spinoza hin abbiegende Richtung des gemeinen Pantheismus, der sich grade in diesem Gebiete auch nicht einmal zu der ehrlichen Folgerichtigkeit u. dem Ernste Spinozas erhebt, sondern großentheils in die gemeinste Freigeisterei des französischen Materialismus zurücksinkt; er hat im Gebiete des Ethischen weniger durch wissenschaftl. Leistungen als durch Dreistigkeit sich hervorgethan. Dav. Strauß will nicht einmal die von Spinoza so folgerichtig ausgesprochene Nothwendigkeit aller Einzelerscheinungen des Lebens zugestehen, sondern läßt ganz unbefangen auch den Zufall u. die Willkür walten u. behauptet, freilich ohne alle Begründung, selbst die menschl. Willensfreiheit. Was man bisher noch nicht gewußt, glaubt Strauß behaupten u. dem Satze Spinozas, daß der menschl. Wille causa non libera, sed coacta sei, gradezu widersprechen zu können. Der Pantheismus allein rettet nach ihm die Selbstthätigkeit des Menschen. Ist Gott der Welt immanent, so ist er selbstthätig nur in der Welt, also im Menschen; steht, wie in der christl. Weltanschauung dem absoluten Agens das Endliche als ein anderes gegenüber, so ist dieses nur in absoluter Passivität; im Pantheismus aber ist die absolute Actuosität in der Gesamtheit der endl. Agentien als deren eigenes Thun. Wärend es im Monotheismus heißt: so wahr Gott allmächtig ist, sind die Menschen unfrei, heißt es im Pantheismus: so gewiß Gott selbstthätig ist, sind es auch die Menschen, in welchen er es ist (Glaubensl., II, 364). Was es mit diesem Advokatenschluß auf sich hat, geht sofort aus dem folgenden hervor: „Dies gilt freilich nur der Vorstellung vom göttlichen Wesen gegenüber; ob auch

im Wechselverhältnis der endlichen Dinge, wo Spinoza es leugnete, ist eine andere Frage, die uns an diesem Orte nichts angeht." Er macht aber dabei, um die Willensfreiheit gegen Spinoza zu retten, doch noch folgende gewiß sehr merkwürdige Anmerkung: Spinoza erkläre den einzelnen Menschen für unfrei, weil ihm nur diejenige Bestimtheit seines Wesens u. Wirkens übrigbleibe, welche alle andern Dinge ihm übriggelassen; er habe dabei aber übersehen, daß ja auch umgekehrt allen anderen Dingen nur dasjenige übrigbleibe, was jenes eine Individuum ihnen übriglasse; eine Wahlfreiheit sei dies freilich nicht, aber eben so wenig ein Zwang. Der ehrliche Spinoza würde wol über diese naive Entgegnung verwundert den Kopf geschüttelt haben. — Als höchste sittl. Wirklichkeit erkennt Strauß natürlich auch den von der Kirche gelösten u. diese völlig aufzehrenden Staat; an die Stelle der Gottesverehrung muß die Kunst, besonders das Theater, treten; für die rechte Sittlichkeit, d. h. für das Leben im Staate, ist die Religion nicht bloß überflüssig, sondern schädlich, denn wer außer den Staatsbürgerpflichten noch Pflichten als Himmelsbürger zu haben glaubt, der wird als Diener zweier Herren jene nothwendig vernachläßigen müssen [II, 615 ff.]. Er gibt dabei den Regierungen einen sehr verständlichen Wink, wie gefärlich ein kirchlich frommer Sinn für die Staaten sei, u. wie groß die Pflicht einer aufgeklärten Regierung sei, ihm entgegenzuarbeiten. — Ludw. Feuerbach, welcher in der Religion nur ein krankhaftes Doppelsehen findet, indem der Mensch sein eigenes Wesen als göttliches Object betrachtet, erklärt dieselbe, bes. die christliche, als die Vernichtung der Sittlichkeit, indem sie die Giltigkeit des Moralgesetzes abhängigmache von dem relig. Glauben. Die Natur ist alles u. ist allein; der Stimme der Natur folgen ist das höchste Princip der Sittlichkeit. Diese Stimme lehrt uns aber die Liebe zu andern Menschen, wärend die Religion nur Haß gegen die andersglaubenden lehrt u. des Menschen Liebe u. Thätigkeit nicht auf andere Menschen, sondern auf ein nicht existirendes Wesen, Gott, richtet; nur der religionslose kann allgemeine Menschenliebe haben, welche an sich immer praktischer Atheismus, Gottesleugnung im Herzen, in Gesinnung u. That ist. Eine wissenschaftliche Begründung dieser ausschweifenden Behauptungen sucht man vergebens; erregter Redeschwall vertritt ihre Stelle. Daß diese Moral in niedrige Genußsucht auslaufen muß, versteht sich von selbst; u. F. erklärt sich über das Wesen dieser Moral der „Menschenliebe" sehr deutlich selbst so: „bin ich hungrig, so geht mir nichts über den Genuß von Speisen, nach der Mahlzeit nichts über die Ruhe, nach der Ruhe nichts über die Bewegung; nach dieser nichts über die Unterhaltung mit Freunden: nach vollbrachtem Tagewerk feiere ich den Bruder des Todes als das

wohlthätigste Wesen; so hat jeder Augenblick des Lebens des Menschen etwas, aber notabene! menschliches über sich" (Werke I, 355).

So ist die Philosophie der „modernen Wissenschaft" in schnellem Kreislauf wieder bei der Moral des französ. Materialismus, bei der praktischen Moral Philipps v. Orleans unter Ludwig XV. angekommen. Die weiteren, bis in die Grenzen geistiger Zerrüttung streifenden Erzeugnisse der noch weiter „fortgeschrittenen," bes. des um Bruno u. Edgar Bauer sich bildenden Kreises von „Freien" von denen bald Feuerbach zu den „Theologen," den „gläubigen Heuchlern" u. „knechtischenNaturen" gezält wurde (Max Stirner), gehören nicht mehr in das Gebiet einer Geschichte der Wissenschaft, sond. höchstens in das der Sittengeschichte des 19. Jahrh.

Nur beiläufig noch erwänen wir die zwar nicht unmittelbar mit der pantheist. Philosophie zusammenhängende, aber doch in deren letzten Ausläufern mit ihr zusammentreffende materialistische Weltanschauung, die mehr von seiten der empirischen Naturforschung als der Philosophie ausgegangen ist, u. in ihren moral. Anschauungen vollständig zu dem französ. Materialismus des Système de la nature zurückgekehrt ist; (Moleschott, K. Vogt, Büchner u. a.). Ist der Geist nichts als eine Kraftäußerung des Gehirns, u. der Mensch nichts als ein höher organisirtes Thier, so ist der moralische Katechismus sehr leicht u. kurz. Vogt erklärt es für eine Anmaßung, von dem Thiere wesentlich verschieden sein zu wollen; der Mensch sei ursprünglich dem Affengeschlecht zugehörig gewesen u. habe sich nur allmälich etwas mehr ausgebildet. Der Mensch wird durch seine Natur, d. h. durch die Gesetze seines materiellen Daseins ebenso geleitet u. getrieben wie das Thier, mit innerer unwiderstehlicher Nothwendigkeit; jeder vermeintliche Willensact ist ein durchaus nothwendiges Product der materiellen Zustände des Gehirns u. der äußeren sinnl. Einwirkungen, durch die Ernärung u. durch die Beschaffenheit der Hirnsubstanz bestimt. Daher gibt es auch keinerlei sittl. Zurechnungsfähigkeit; alle sogenanten Sünden u. Verbrechen sind nur „Folgen einer mangelhaften Ernärung u. fehlerhafter Organisation des Gehirns." Die Unterscheidung von sittlich guten u. bösen Handlungen ist nur eine Selbsttäuschung; „alles begreifen, heißt auch alles verzeihen," sagt Moleschott. Die sittl. Veredelung der Menschen geschieht also allein durch passende u. kräftige Nahrung. „Je klarer wir uns bewußt sind, daß wir durch die richtige Paarung von Kohlensäure, Ammoniak u. Salzen, von Dammsäure u. Wasser an der höchsten Entwickelung der Menschheit arbeiten, desto mehr wird auch das ringen u. schaffen veredelt." Auf essen u. trinken wird von diesen Schriftstellern natürlich ein sehr großes Gewicht gelegt, es erscheint ihnen als eine heilige Handlung, u. Moleschott scheut sich nicht, es ohne weiteres mit dem heil. Abendmahl zu

vergleichen. Demselben war es auch vorbehalten, die christl. Weltanschauung u. christl. Sitte dadurch als gemeinschädlich aufzuweisen, daß durch sie das Nationalvermögen einen schweren Verlust leide, indem die Leichen auf den Kirchhöfen beerdigt werden; die Leichen sollen vielmehr dazu verwendet werden, die Felder zu düngen. Diejenigen, welche die Wahrheit immer nur in dem „Fortschritt" über das bisherige suchen, mögen angeben, welches der weitere Fortschritt über diese Weltanschauung hinaus sei.

§. 47.

Die philosophische Ethik der beiden letzten Jahrzehnte, im allgemeinen an Hegel oder an Herbart anknüpfend, zeigt eine immer sichtlicher hervortretende Annäherung an die christl. Weltanschauung, war aber in der geistig etwas ermatteten Zeit von geringerer Einwirkung auf größere Kreise als die vorangegangene Philosophie.

Die neueste Zeit zeigte nach einer überwallenden, bis zum Zerrbild gesteigerten Aufregung in der Begeisterung für Philosophie in kurzer Frist eine um so größere Abspannung. Den überspannten Erwartungen folgten bald erkältende Enttäuschungen; u. wärend am Anfange des Jahrh. die ungereiftesten Erzeugnisse der Philosophie, wenn sie nur zuversichtlich auftraten, einer begeisterten Aufnahme gewiß waren, fanden die zum theil weit gereifteren u. wissenschaftlich gründlicheren Arbeiten der neueren Zeit eine kühle Gleichgiltigkeit; u. wenn die Philosophen der Gegenwart sich über Undankbarkeit der gebildeten Welt zu beklagen einigen Grund haben, u. nur noch die glänzende Rhetorik sich Beifall zu erringen vermag, so ist diese Wendung der Dinge aus dem Rausche der Vergangenheit wol erklärlich.

Ziemlich gleichzeitig mit Hegel wirkend, hatte Herbart in Königsberg, außer den geschichtlichen Entwickelungsgang der Philosophie sich stellend, in scharfsinniger Skepsis auf die Einheit des Realprincips verzichtend, in seiner schön geschriebenen „Prakt. Philos." (1808) einen andern Weg eingeschlagen. Die bisherige Auffassung der Ethik als Güter- od. Tugend- od. Pflichtenlehre mache den Willen zu einem gespaltenen: zu einem normirenden od. gebietenden, u. einem abgeleiteten od. gehorchenden, mache also den Willen zu seinem eigenen Regulativ; dies sei aber unmöglich u. ohne Sinn. Allem wollen gehe vielmehr voran ein willenloses Urteil über das wollen; dieses Urteil könne nicht gebieten, sond. nur billigen od. misbilligen; es treffe aber das wollen niemals als einzelnes, sondern immer als Glied eines Verhältnisses. Alles wollen setzt also voraus den sittl. Geschmack, welcher an dem sittlich Schönen Wohlgefallen hat; das Sittliche wird so wesentlich ästhetisch aufgefaßt. Das ästhet. Urteil über das wollen

führt dieses zur That, aber nicht nothwendig; folgsam soll der Wille sein, aber unfolgsam kann er sein; der Geschmack ist unveränderlich, der Wille ist biegsam; so bekundet sich die Idee der inneren Freiheit. Neben dieser Idee nimt Herbart noch andere, damit verbundene, aber zu keiner wirklichen Einheit mit ihr erhobene ursprüngliche, allem wollen vorangehende Ideen an, die der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit; kraft dieser fünf Ideen fällt der sittl. Geschmack unmittelbar u. unwillkürlich über das wollen das Urteil als Billigung od. Misbilligung. Die volle Verwirklichung des Sittlichen ist die in verschiedenen Stufen sich gestaltende Gesellschaft. — Das zu seiner Zeit wenig beachtete Werk zeigt im einzelnen viele tiefsinnige u. geistvolle Gedanken; der gewaltsam originelle Charakter des Ganzen regt nur an, aber befriediget nicht; die Einheit der Gesamtanschauung fehlt. — In Herbarts Geist schrieb Hartenstein seine „Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften", 1844, gedankenvoll, die Wirklichkeit des Lebens viel unbefangener auffassend als die Ethiker der Hegelschen Schule, gegen Schleiermacher u. Hegel vielfach mit Scharfsinn u. Glück ankämpfend. Als ursprüngliche ethische Ideen nimt er die der innern Freiheit, des Wohlwollens, des Rechtes, der Billigkeit an. Ähnlich Allihn, Grundlehren d. allg. Ethik, 1861. — (Beneke, Grundlinien d. Sittenl. 1837, 2 B., ganz empirisch, nur theilweise an Herbart sich anlehnend. — Elvenich, Moralphilos., 1830, 2 B., christlich umgebildete Kantische Auffassungen zugrundelegend.)

Aus der Hegelschen Schule hervorgegangen, aber vielfach über sie hinausgehend ist J. U. Wirth's Speculative Ethik, 1841, 2 B.; die pantheistische Grundanschauung ist nicht ganz überwunden; (die Ethik ist „die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewußtsein zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens;" im einzelnen manche gute Gedanken, obwol auch viele leere Redensarten, besonders wo es sich um religiöse Sittlichkeit handelt; die ethische Entwickelung mit dem Liebhabertheater als einem der wichtigsten sittl. Objecte zu schließen, ist ein seltsam Ding). — Chalybäus (in Kiel), „Syst. der specul. Ethik", 1850, 2 B., wol die bedeutendste philos. Ethik der neueren Zeit. Ch. sagt sich hier von den pantheist. Grundanschauungen Hegels vollständig los, behandelt die Ethik auf der Grundlage der Idee der persönl. Freiheit, will nicht, wie Hegel, die Idee mit der Wirklichkeit sich decken lassen, erkennt vielmehr das Böse als ein kraft der Freiheit nur mögliches, seine Wirklichkeit also nur als zufällig, verschuldet, nicht als nothwendig an. Mit einer unbefangenen, gesunden Erfassung der Wirklichkeit vereint sich scharfsinnige Gedankenentwickelung in klarer, lebendiger Sprache; u. ungeachtet einzelner

Abschwächungen christlicher Lehren (wie 1, 361, u. 2, 395), drückt diese philosoph. Ethik das christl. Bewußtsein oft getreuer aus als Rothes theologische. — Auch Joh. H. Fichte (Sohn des früher genannten), stellt sich in seinem „System der Ethik", 1850. 51. 2 B., auf entschieden theistischen Standpunkt, u. betont nachdrucksvoll die Idee der Persönlichkeit, die bei Hegel in so zweifelhaften Hintergrund trat. (Als das Wesen des Sittlichen erscheint die Liebe, die etwas einseitig als „Entselbstung des persönl. ichs so weit fortgeführt wird, daß die Geltung des Selbstes u. des Rechtes allzusehr zurücktritt.). — K. Ph. Fischer (in Erlangen), „Grundzüge des Syst. d. specul. Ethik", 1851; kürzer als die vorigen, gedankenvoll, ebenfalls ein wesentl. Fortschritt der neueren Philos. zu tieferer Erfassung des christl. Bewußtseins. (Martensen, Grundriß des Systems der Moralphil., 1845. Schliephake, die Grundlagen des sittl. Lebens, 1855, an Krause sich anlehnend, im Ausgang empirisch, aber scharfsinnig u. besonnen.). — Hierher gehört theilweise auch das geistvolle, von tiefer christl. Erkentnis getragene Werk Stahls „die Rechtsphilosophie;" (1830. 3. Aufl. 1851, 3 B.), anfangs mehr an Schelling sich anschließend, später selbständiger vorgehend; die Idee der menschl. Persönlichkeit als Abbild der Persönlichkeit Gottes wird im Gegensatze zu aller naturalist. Auffassung zur vollen Bedeutung u. zur Grundlage alles Sittlichen u. alles Rechtes erhoben.

(Der bis zur Verschrobenheit originelle Schopenhauer geht zu indischen Auffassungen zurück, findet die Sittlichkeit nur in dem Aufheben der Individualität. Der Wille zum Leben ist das radicale Böse, Verneinung dieses Willens ist die Tugend. Der Wille muß von dem Dasein sich abwenden, zur Willenlosigkeit sich wenden; denn das Dasein ist schlechthin nichtig, der Wille ein Wahn, von dem wir zurückkehren müssen. Der gemeine Selbstmord ist freilich nicht das rechte, denn er ist eine Erscheinung des starken bejahens des Willens; dagegen ein freiwilliger Hungertod ist wirkliche, sittl. Verneinung des Willens zum Leben. „Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841; die Welt als Wille u. Vorstellung, 1819. 44. 60.).

§. 48.

Die theologische Sittenlehre des 19. Jahrhunderts, insofern sie nicht in ein völliges Abhängigkeitsverhältnis zu einer bestimten Zeitphilosophie trat, hielt sich entweder auf rein biblischem Boden, von philosophischen Gedanken gar keinen oder nur einen sehr mäßigen Gebrauch machend, oder zeigte einen mehr auswälend philosophischen Character. Der Rationalismus erwies sich auffallend unfruchtbar.

In überwiegend originaler Weise behandelte Schleiermacher

die Ethik in der weit auseinandergehenden und keine Vereinigung gestattenden Doppelweise der philosophischen und der theologischen Auffassung, dort von dem Gottesbewußtsein ganz absehend, hier aus dem frommen christlichen Bewußtsein heraus in gedankenreicher Sinnigkeit, aber auch ohne eine streng wissenschaftliche Form und in einer den Stoff gewaltsam herumwerfenden Eigentümlichkeit, die biblischen Anschauungen vielfach trübend durch fremdartige Gedanken. — Rothe gestaltete seine theologische Ethik zu einer auf Hegelscher und Schleiermacherscher Philosophie ruhenden, aber in ungeklärter Eigentümlichkeit durchgeführten theosophischen Speculation fast über das ganze Gebiet der christlichen Lehre, in welcher frommer Sinn mit fremdartigen, das christliche Bewußtsein im innersten gefärdenden Gedanken neben einander hergehen.

Mag auch die wissenschaftliche Verarbeitung des ethischen Stoffes bei den früheren mehr biblischen Ethikern des 19. Jahrh. verhältnismäßig schwach sein, so haben sie doch die nicht zu unterschätzende Bedeutung, daß sie in der Zeit einer dem biblischen Christentum fast ganz entfremdeten Wissenschaft das Bewußtsein dieser Entfremdung wach erhielten u. die unantastbaren Grundlagen christlicher Sittenlehre mit Treue festhielten. Reinhards „System der christl. Moral (1780-1815; 5 B.; B. 1-3 in 4. Aufl.) hat allerdings weder besondere Tiefe der Gedanken, noch eine streng wissenschaftliche Form, enthält viele fade u. unnütze Auseinandersetzungen u. gibt kein Verständnis des inneren Wesens der sittl. Idee, aber zeigt doch eine treue Schriftforschung, eine unbefangene Beobachtung des wirklichen Lebens, gibt im einzelnen oft gute u. sittlich ernste Erörterungen u. hält sich von Absonderlichkeiten fern. Die Gliederung des Ganzen ist wenig geeignet, eine klare, stetig fortschreitende Entwickelung zu geben. Gegen Kant erklärt sich R. in der 3. Auflage sehr entschieden. — Flatt (in Tübingen), Vorles. über d. christl. Moral, herausg. v. Steudel, 1823), gibt nur einen sorgfältig gesammelten, rein biblischen Stoff, ohne ihm eine wissenschaftl. Gestalt u. Begründung zu verleihen. — Fr. H. Chr. Schwarz (in Heidelberg, Evang.-christl. Ethik, 1821, 2 B., 3. Aufl. 1836), gibt die Moral in zwei verschiedenen Darstellungen, im 1. B. eine wissenschaftliche, im 2. eine erbauliche, die aber zugleich zur Erläuterung der ersten dienen soll; meist schlichte evang. Auffassung, kurz, klar, aber ohne tiefere Begründung.

De Wette hat eine dreifache Bearbeitung der Sittenlehre gegeben, die mehr als die vorigen Werke von philosoph. Gedanken, (von dem der Kantischen Schule angehörigen Fries aus), getragen sind. Seine „Christl. Sittenl." (1819, 3 B.), von denen die Hälfte die zwischen den allgemeinen u. den besond. Theil eingeschobene Geschichte der

Sittenlehre ausmacht), ist mehr geschickt als tief u. würdiget nicht die volle Bedeutung des evangel. Bewußtseins. Die „Vorlesungen über die christl. Sittenl.," 1824, sind für einen größeren Leserkreis bestimt. (Das „Lehrb. d. christl. Sittenl.," 1833, ist ein kurzer Leitfaden.) — Von dieser dem Rationalismus näher als der evang. Auffassung stehenden Bearbeitung der Moral abgesehen, hat der Rationalismus wider Erwarten wenig in dem ethischen Gebiete geleistet. Am bedeutendsten ist noch Ammons (vgl. S. 268) späteres „Handb. d. christl. Sittenl.," (1823, 3 B.; 3. Aufl. 1838), wissenschaftlich sehr gering, außer vielen Beispielen u. Anekdoten meist nur fade Gedanken enthaltend, bloße äußerliche Verstandesbetrachtungen, ohne irgendwie in die Tiefe zu dringen. — Baumgarten-Crusius geht in seinem „Lehrbuch," 1826, schon vielfach über den Rationalismus hinaus; schwerfällig, aber vielfach lehrreich. Kähler, „Christl. Sittenl." (1833, B. 1; Wissenschaftl. Abriß, 1835), sucht zaghaft über den rationalist. Standpunkt hinauszukommen, gibt manches eigentümliche u. viel überflüssiges.

In höchst eigentümlicher, von aller bisherigen Ethik sich weit entfernenden, geistvollen, aber auch vielfach gewaltsamen Weise behandelte Schleiermacher die philosoph. u. die theolog. Sittenlehre, u. bei keiner andern Wissenschaft tritt seine innere, unvermittelte wissenschaftliche Doppelgestalt so schneidend auf als hier. Sein kritischer Scharfsinn, sein unruhig wechselndes, fast spielend immer neu gestaltendes Schaffen hat sich hier aufs glänzendste gezeigt, aber es bedarf darum auch der Vorsicht, durch geistreiche Gedankenkünste sich nicht blenden zu lassen. Durch die griech. Philosophie, besonders durch Plato, in die Philosophie eingeführt, für Spinoza begeistert u. ihm am meisten anhängend, aber auch durch Fichte u. Schelling mächtig angeregt u. die gesamte, der Geschichte u. dem Christentum abgeneigte Zeitbildung in sich vereinigend, hat Schl. nicht vermocht, seine pantheistische u. ungeschichtliche Speculation mit dem in seinem Gemüt zwar bisweilen erblaßten, aber später immer mächtiger auflebenden Christentum zu vereinigen; er ließ sie in sich neben einander stehen u. gewann es über sich, religiöse Überzeugungen zu haben u. auszusprechen, mit denen seine philos. Gedanken in unversöhnlichem Widerspruch standen, u. es ist ein großes Misverstehen, wenn man die einen durch die andern auslegt. Schl. ist über diesen innern Dualismus, den nicht jeder Geist zu ertragen vermag, nie hinausgekommen. In seiner ersten Zeit zeigte er im Gebiete des Ethischen zwar eine scharfsinnige Kritik, aber noch große Unklarheit über das positive Wesen des christlich-Sittlichen, u. hielt sich selbst von schweren Verirrungen des zuchtlos gewordenen Zeitgeistes nicht frei. Die sittliche Ungebundenheit der damaligen „Genies" warf auch auf diesen mächtigen Geist ihre düstern

Schatten. Seine verteidigenden „Briefe“ über Schlegels widersittliche „Lucinde,“ 1800, konnten, leider nicht mit Unrecht, von Gutzkow zur Bestätigung der von diesem damals gelehrten „Rehabilitation des Fleisches“ u. zur Verhöhnung der Heiligkeit der Ehe benützt werden. *) — In den „Reden über die Religion“, 1799, die den in poetische Rhetorik erhobenen Geist Spinozas athmen, erklärt Schl. auch das Böse als zu der Schönheit des Universums mitgehörig u. mitgeordnet. Die Sittlichkeit ruht nicht auf der Religion, sondern ist nur mit ihr verbunden; der Mensch soll alles thun mit Religion, nichts aus Religion. In den die ethische Seite hervorkehrenden „Monologen“, 1800, bekundet sich ein kühnes, hochstrebendes Selbstgefühl, das volle, übersprudelnde Selbstbewußtsein des jugendlichen Genies. Selbstbetrachtung erscheint als die Grundlage u. Quelle aller Weisheit, nicht etwa in dem Sinne, daß der Mensch sich in seiner Wirklichkeit vergleichen solle mit einer Idee oder einem göttlich geoffenbarten Gesetz, um zur Demuth u. zum Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit zu gelangen, sondern es ist umgekehrt das sichvertiefen in die eigene unmittelbare geniale Wirklichkeit, als die Quelle aller Wahrheit u. Kraft, eine volle Befriedigung gewärender Selbstgenuß, ein von hohem Stolze getragenes sichselbstbespiegeln eines allerdings nach edlem strebenden Geistes. **) War dieses der Demuth abgewandte sichselbstgenießen auch nicht etwas ihm eigentümliches, war es vielmehr der herschende Geist unter den sich fühlenden „Genies“, so lag darin doch auch die Wurzel einer ethisch-wissenschaftlichen Eigentümlichkeit Schleiermachers der Kantischen Schule gegenüber. In dieser letzteren ist der einzelne Mensch ein bloßes moralisches Exemplar, gebildet nach einem allgemeinen Muster, nur ein einzelner Vollstrecker eines von keiner Persönlichkeit getragenen Sittengesetzes, dessen Wesen grade darin besteht, die Eigentümlichkeit der Person nicht anzuerkennen, sondern abzustreifen, u. nur das allgemeine gelten zu lassen. Schl. dagegen behauptet, daß jeder Mensch die Menschheit auf eigentümliche Weise darstellen solle, u. es sei sonach grade das unwahre, wenn ich immer nur die Frage stelle, ob diese meine Maxime geeignet sei, zum Gesetz für alle Menschen erhoben zu werden. Wie der Künstler nicht dadurch etwas schönes schafft, daß er nur abstracte, mathematisch regelrechte Formen darstellt, sondern daß er das individuell-eigentümliche ausprägt, so ist der sittl. Mensch ein Künstler, welcher sich selbst zu einem eigentümlichen Kunstwerk auszubilden, nicht bloß zu einem gleichartigen Abdruck

1) Gutzkow gab diese Briefe, 1835, mit einer frivolen Vorrede begleitet, wieder heraus. Vergl. Vorländer, Schleierm's. Sittenlehre, S. 69; C. H. Weisse, in Tholucks litter. Anz. 1835, 408 ff.; Twesten, in d. Vorrede z. d. Grundriß, S. LXXVI ff. — 2) Vergl. das abweichende Urteil Twesten's a. a. O., S. LXXXIII ff.

der Gattung zu gestalten hat. Nicht abstreifen, sondern künstlerisch durchführen soll er seine persönl. Eigentümlichkeit, nicht niederwerfen vor der Pflicht, als einem von der einzelnen Persönlichkeit verschiedenen Gedanken, soll sich der Mensch, sondern „immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille.“ Schl. setzte der Kantischen Einseitigkeit die entgegengesetzte gegenüber; jede ist gleich wahr u. gleich unwahr, u. die christl. Auffassung steht in der Mitte zwischen beiden. Entspricht die Kantische Auffassung mehr der alttestamentl. Gesetzeslehre, so würde jene mehr der christl. Idee der Freiheit der Kinder Gottes entsprechen, wenn er eben von geistlich wiedergeborenen Kindern Gottes spräche, was freilich nicht der Fall ist, so daß die Ahnung der Wahrheit zur Unwahrheit, zur gefahrbringenden Selbstbespiegelung umschlägt, u. dies um so mehr, als sie sich schlechthin selbständig auf sich selbst gründet, denn „von innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren u. kein System der Weisen hervorgebracht.“

Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ 1803, scharfsinnig, aber in schwerfälligem, oft unklarem Styl, daher mehr berühmt als gekannt, beziehen sich nur auf die philos. Ethik, verwerfen in zwar scharfer, aber bisweilen ungerechter Kritik alle bisherigen Behandlungsweisen dieser Wissenschaft u. stellen im Gegensatze zu der gewönlichen Darstellung der Ethik als Tugend- od. Pflichtenlehre die Güterlehre als die Grundlage für die Wissenschaft hin, die Ethik also als die Analyse des höchsten Gutes; das Gut ist die objective Verwirklichung des Sittlichen. Die Kritik richtet sich nicht sowol auf den Inhalt als auf die wissenschaftl. Form, u. sucht nachzuweisen, daß jener nur dann ein wahrer sei, wenn auch die Form eine vollkommene sei; es gebe gar kein anderes Merkmal der Wahrheit für die Ethik als die wissenschaftl. Form. Am höchsten werden Plato u. Spinoza gestellt. Bei dem fast ungemessenen Selbstgefühl des Verf. muß man den Zeitgeist sehr in Anschlag bringen, um dasselbe nicht sehr unangenehm zu empfinden; auf die Begründung der eigenen Ansicht aber ist weniger Mühe verwandt als auf die vielseitige Bekämpfung der fremden.

Der „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“ (aus d. Nachlaß Schl.s von Schweizer, 1835, in unvollkommener Zusammenstellung verschiedener Entwürfe; in kürzerer, übersichtlicherer Form als „Grundriß der philos. Ethik“ mit einleitender Vorrede herausg. v. Twesten, 1841)*) ruht auf der Grundlage Spinozas u. der früheren Schellingschen Philosophie, aber in einer vielfach eigentümlichen, nicht überall hinreichend durchgeführten Speculation. Von dem christl. u. dem religiösen Be-

*) Vgl. Vorländer, Schleierm.'s Sittenlehre, ausführlich dargestellt u. beurteilt, 1851, meist scharf u. klar, aber dem christl. Bewußtsein fremd.

wußtsein überhaupt sieht Schl. in dieser philos. Ethik völlig ab, weiß nichts von einem persönlichen Gott, als dem sittl. Gesetzgeber, von einem der Natur gegenüber selbständigen, unsterblichen persönl. Geist; diese religiöse Grundlage tritt so sehr zurück, daß Schl. (noch im J. 1825) auf die Frage, woher denn in dem Sittengesetz das sollen, welches auf einen gebietenden Willen hinzuweisen scheine, entstanden sei, die Antwort gibt, in der jüdischen Gesetzgebung sei der göttl. Wille als oberherlicher gedacht worden, welcher Gehorsam fordere; diese Form sei auch in den christl. Unterricht aufgenommen worden, u. „so entstand die Gewönung, mit der sittl. Erkentnis auch das soll zu verbinden, u. diese erhielt sich hernach auch, als man angefangen hatte, die sittl. Erkentnis in eine allgemeine Gestalt zu bringen, wobei auf einen äußerlich bekantgemachten göttl. Willen nicht mehr gesehen, sondern die menschl. Vernunft selbst als gesetzgebend gedacht wurde". [1]) Die beiden Erscheinungsformen Gottes bei Spinoza: Denken u. Ausdehnung, u. der Schellingsche Urgegensatz erscheinen hier als der Gegensatz des Universums in Vernunft u. Natur, in Idealem u. Realem. Der höchste Gegensatz in der Welt ist der Gegensatz des dinglichen (gewußten) u. des geistigen (wissenden) Seins. Das Sein, in welchem jenes überwiegt, ist die Natur; das Sein, in welchem das wissende überwiegt, ist die Vernunft, beides im Menschen als Leib u. Seele erscheinend. Die Vernunft ist also wesentlich wissend, u., insofern sie selbstthätig ist, wollend. Die speculative Vernunft ist die Ethik, die also sich gegenüber die Physik hat, welche beide das gesamte Gebiet der Wissenschaft umfassen, so daß die Ethik wesentlich als die ganze Philosophie des Geistes erscheint, — eine durch nichts gerechtfertigte Abweichung von allem bisherigen Sprachgebrauch. [2]) Die Ethik stellt dar das Gesamtwirken der thätigen menschl. Vernunft auf die Natur. Das sittlich anzustrebende ist also das vollkommene ineinander von Vernunft und Natur, eine vollkommene Durchdringung der Natur durch die Vernunft, u. zwar aller mit der menschlichen im Zusammenhange stehenden Natur. Dieses ineinandersein ist das höchste Gut [3]), der Inbegriff aller einzelnen Güter; es erscheint in dem Gedanken des goldnen Zeitalters, wo der Mensch schlechthin über die Natur herschte, in dem Gedanken des ewigen Friedens, der Vollständigkeit des Wissens, in dem Gedanken des Himmelreichs u. in der freien Gemeinschaft des höchsten Selbstbewußtseins vermittelst geistiger Selbstdarstellung. In dem Einzelwesen erscheint die Vollendung des sittl. Ziels als persönl. Vollkommenheit, als vollkommene Einheit der Natur mit der Intelligenz,

1) Werke, III, 2, 403. — 2) Vgl. die Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- u. Sittengesetz; Werke, III, 2, 397. — 3) „Üb. d. höchste Gut" 1827. 30; Werke, III, 2, 446.

also als vollkommene Glückseligkeit. — Die Einheit der Vernunft u. der Natur ist aber in dreifacher Weise zu erfassen: 1. in Beziehung auf den Endpunkt des sittl. Strebens: die wirkliche Einheit von Vernunft u. Natur, als höchstes Gut; darin ist umfaßt die Mannigfaltigkeit von besonderen Erscheinungen jener Einheit, also von Gütern; dies ist die Sittenlehre als Güterlehre od. als Lehre vom höchsten Gut; 2. in Bez. auf den Anfangspunkt des sittl. Strebens, die Wirksamkeit der Vernunft in der menschl. Natur, also jene Einheit als Kraft erfaßt, d. h. als Tugend, — die Tugendlehre;*) 3. in der Bez. zwischen dem Anfangs- u. Endpunkt, also in der Bewegung der Kraft zum Ziel, folglich eine Verfahrungsweise der Vernunft, das höchste Gut zu verwirklichen; dies ist die Pflichtenlehre.**) Es ist also eine dreifache Darstellungsweise der Ethik möglich u. nothwendig; jede umfaßt eigentlich das ganze Gebiet des Sittlichen, aber von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtet; jede aber bezieht sich auf die andere. Wenn alle Güter gegeben sind, müssen nothwendig auch alle Tugenden u. Pflichten mitgegeben sein, u. umgekehrt. Indes ist doch die Güterlehre am meisten selbständig u. unabhängig, weil sie das letzte Ziel enthält. „Gut ist jedes bestimte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist, also im aufgehen der Gegensätze" (Syst. S. 54), ein Gut ist „jedes einssein bestimter Seiten von Vernunft u. Natur", das, worin „das ineinandersein von Vernunft u. Natur selbständig gesetzt ist, inwiefern es sich ähnlich dem Ganzen auf organische Weise verhält" (S. 72). — Die Güterlehre allein ist vollständig entwickelt, wärend die Tugend- u. Pflichtenlehre nur sehr kurz u. dürftig behandelt werden.

In der Güterlehre unterscheidet Schl. eine zweifache sittl. Thätigkeit: 1. insofern die Vernunft auf die noch außer ihr seiende Natur einwirkt, ist sie organisirend, indem sie die Natur zum Organ der Vernunft macht; 2. insofern das ineinandersein von Vernunft u. Natur schon gesetzt ist, ist die Thätigkeit der Vernunft eine symbolisirende, indem sie sich in ihrem Werke erkennbar macht. Beides zeigt sich wieder in zwei verschiedenen Weisen. Insofern nämlich die Vernunft bei allen Menschen dieselbe ist, so sind auch jene zwei Thätigkeiten bei allen die gleichen; insofern aber die einzelnen Menschen ursprünglich u. ihrem Begriffe nach von einander verschieden sind, ist die Thätigkeit eine individuelle, bei jedem in eigentümlicher Weise sich gestaltend. Diesen Gedanken der rechtmäßigen persönl. Eigentümlichkeit, betont Schleierm. sehr stark, ohne ihn aber philosophisch wirklich zu begründen. — Die Tugend drückt entweder, als belebende, die Zusammengehörigkeit der

*) Vgl. Abh. üb. d. Behandlung d. Tugendbegriffs, 1819; a. a. O. 350. —
**) Vgl. d. Abh. üb. die Behandlung des Pflichtbegriffes, 1824, a. a. O. 379.

Vernunft u. Natur aus, oder bewältigt als bekämpfende den Widerstand der Natur; nach einer anderen Seite ist sie entweder vorstellende od. darstellende; daraus ergeben sich vier Cardinaltugenden, die belebende Tugend als vorstellend od. erkennend ist die Weisheit, als darstellend die Liebe, die bekämpfende als erkennend ist die Besonnenheit, als darstellend die Beharrlichkeit. (Die akadem. Abhandlung über den Tugendbegriff u. das System der Ethik weichen in der Form hierin etwas von einander ab.) — Die sehr ungleichmäßige Ausführung im einzelnen zeigt neben großem Scharfsinn auch viele unwahre u. unfruchtbare Künstelei; die feinen Gedanken schießen in scharfgezeichneten Krystallstrahlen vor den Augen des Beobachters nach allen Seiten spielend an, oft aber, um alsbald wieder in gestaltlose Flüssigkeit sich aufzulösen. Die abgebrochene, lückenhafte u. sehr ungleichartige Darstellung in der zusammengerafften Herausgabe erschweren die Lesung dieses Werks ungemein, ohne sich in den ethischen Ergebnissen so fruchtbar zu erweisen, als man nach den Ansprüchen des Systems erwartet, u. man kann sich oft des Eindrucks als wie von unersprießlichen Gedankenspielen nicht erwehren. Die hierhergehörigen akadem. Abhandlungen, trefflich entwickelt, geben doch eben nur Bruchstücke des Ganzen.

Ein völlig anderes Bild gewärt die theologische Sittenlehre, welche als: „die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evang. Kirche", aus dem Nachlasse u. aus nachgeschriebenen Heften von Jonas, 1843, herausgegeben ist. Der Begriff des Sittlichen wird aus dem christlich bestimten Selbstbewußtsein heraus entwickelt; die Sittenlehre ist also die Auseinanderlegung des christl. Selbstbewußtseins, insofern dasselbe in That übergehen will. Das sittl. Subject wird nicht als bloßes Einzelwesen betrachtet, sondern überwiegend so, wie es ein Glied der Kirche ist u. von deren Geiste getragen wird. Der Zustand des menschl. Selbstbewußtseins in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum ist Seligkeit. Diese ist aber zunächst immer nur eine werdende, weil wir immer noch der Erlösung bedürftig sind; es ist also ein steter Wechsel von Lust u. Unlust, u. darin liegt ein „Impuls" zu Thätigkeiten, um die wahre Seligkeit zu erreichen. In der Unlust liegt der Impuls zu einem handeln, durch welches der gestörte Normalzustand wiederhergestellt werden soll, also das wiederherstellende od. reinigende handeln; in der Lust liegt der Impuls zu einem handeln, welches die einer höheren Lebenskraft willig sich zuneigende niedere unmittelbar u. ohne deren Widerstreben jener ersten unterordnet u. sie erzieht, also die Einigung beider erweitert, verbreitet, das verbreitende od. erweiternde handeln. Beide Handlungsweisen wollen etwas wirken, eine Veränderung schaffen, sind also zusammen das wirksame handeln, durch welches der Mensch aus ei-

nem Zustande hinaustreten will in einen andern. Das reinigende handeln bezieht sich zunächst auf die christl. Gemeinschaft, u. erscheint als Kirchenzucht u. als Kirchenverbesserung (reformatorisches handeln); dann aber in Beziehung auf bürgerl. Gesellschaft als Hauszucht, als bürgerl. Strafgerechtigkeit, als Staatsverbesserung u. als reinigendes handeln in Beziehung eines Staats auf den andern. — Das verbreitende handeln, welches wesentlich Erziehung des noch niederen, aber willigen Lebens durch das höhere ist, bewegt sich zunächst im Gebiete der Kirche, will die Wirksamkeit des der Kirche eignenden heil. Geistes u. der christl. Gesinnung verbreiten u. steigern. Dies setzt voraus die Fortpflanzung des menschl. Geschlechtes, die Hervorbringung von menschl. Persönlichkeiten. Das verbreitende handeln in der Kirche ist also zuerst die Geschlechtsgemeinschaft, u. dann die innerliche Verbreitung u. Erhöhung der Kirche. Dann aber bezieht sich das verbreitende handeln auf den Staat, u. richtet sich auf die Bildung aller Talente u. auf die Bildung der Natur für den Geist, beides als ein einiger u. gemeinschaftlicher Act aller der menschl. Gattung angehörigen Einzelwesen, also ein mündigmachen aller Staatsbürger durch geistigen u. materiellen Verkehr; (dabei wird auch vom Eigentum, vom Handel, vom Geld, ꝛc. gehandelt). Dies ist der erste Theil der Sittenlehre, welcher das wirksame handeln umfaßt.

Zwischen den Momenten der Lust u. der Unlust treten aber Momente der Befriedigung ein, [die also von denen der Lust unterschieden werden,] der relativen Seligkeit, des eigentlichen Grundgefühls des Christen, welches zugleich wieder ein Impuls zum handeln ist. Dieses handeln will aber nicht eine Veränderung schaffen, sondern sich nur nach außen offenbaren, den eignen Zustand der Seligkeit für andere kundmachen, ist also nicht wirksames, sondern darstellendes handeln. Jenes ist nur der Weg, um zu der vollkommenen Herschaft des Geistes über das Fleisch, also zu dem Seligkeitsgefühl zu gelangen, u. der thätige Ausdruck dieses Gefühls u. dieser Herschaft ist das darstellende handeln, welches das innerliche Selbstbewußtsein kraft der Gemeinschaft mit andern Menschen, also auf Grund der Liebe offenbart. Das Wesen der Liebe ist die innere Nothwendigkeit des stetigen zusammenfließens des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewußtseins, ruht auf der Gemeinschaft u. bildet sie weiter. Das darstellende handeln geht zwar von der Gemeinschaft des Subjectes mit Gott aus, aber diese Gemeinschaft ist wieder vermittelt durch den in der christl. Gemeinde waltenden heil. Geist. Das darstellende handeln bezieht sich also zunächst auf die christlich religiöse Gemeinschaft, ist der Gottesdienst, der Inbegriff aller Handlungen, wodurch wir uns als Organe Gottes vermöge des heil. Geistes darstellen; dazu gehören im weiteren Sinne auch die Tugenden

der Keuschheit, der Geduld, der Langmuth, der Demuth, insofern sich darin ja die Herschaft des Geistes über das Fleisch offenbart. Dann aber bezieht sich dieses handeln auf die allgemein menschl. Gemeinschaft, die äußere Sphäre desselben, wie der Gottesdienst die innere ist, also das Gebiet des geselligen Lebens, das darstellende handeln in dem mit der christl. Gemeinschaft nicht unmittelbar zusammenhängenden zusammensein der Menschen, aber nicht als wirksames, sondern als überwiegend beschauliches u. genießendes handeln. Hier betrachtet Schl. zuerst das eigentliche gesellige Leben, besond. das gesellige beisammensein bei Speise u. Trank mit Luxus u. Putz, dann die Kunst u. zuletzt das Spiel.

Mögen wir den schöpferischen Scharfsinn bewundern, mit welchem Schl. seine höchst eigentümliche Gliederung zu begründen u. durchzuführen versuchte, so können wir sie der Sache nach doch nur für ungeeignet u. verunglückt erklären; u. trotz der großen, oft mehr als befangenen Bewunderung für den geschickten Gedankenkünstler hat dieses Kunststück keine Nachahmung zu erwecken vermocht. Beim ersten Blick schon erkennt man das völlig unnatürliche, daß die christl. Sittenlehre mit der Kirchenzucht u. Kirchenverbesserung beginnen, u. mit dem Spiele schließen soll, wärend im zweiten Theile von dem verbreitenden handeln in der Kirchengemeinschaft, u. im dritten von dem kirchl. Gottesdienst die Rede ist, — daß die Geschlechtsgemeinschaft neben die Kirchengemeinschaft nur als deren Voraussetzung gesetzt u. erst nach der Kirchenzucht u. Hauszucht behandelt wird, daß vier christl. Tugenden abgesondert von allen übrigen unter dem Abschnitt vom Gottesdienst behandelt werden, darunter die jedenfalls zur Geschlechtsgemeinschaft gehörige Keuschheit, wärend mit ganz gleichem Rechte alle anderen christl. Tugenden als Gottesdienst aufgefaßt werden könnten. Die Hauptheile des christl. handelns als reinigendes, verbreitendes, darstellendes handeln lassen sich durchaus nicht scharf von einander scheiden; in jedem ist vielmehr nothwendig auch das andere; das verbreitende handeln ist gar nicht anders möglich als durch ein darstellen. Jedenfalls aber könnte das reinigende nicht das erste sein, denn das erringen u. befestigen der Lebensgemeinschaft mit Gott muß als sittl. Thun dem reinigen der schon erlangten vorausgehen. Lust- u. Unlustgefühl als reine Erfahrungszustände sind an sich gar nicht Grundlagen eines christl.-sittl. Thuns; beide können an sich ebenso sittlich wie unsittlich sein; u. das erste sittl. Streben muß doch darauf gerichtet sein, daß die Lust u. Unlust selbst sittliche seien, wärend sie hier als „Impulse“ zum Sittlichen ohne weiteres vorausgesetzt werden; für Heilige aber, die allenfalls durch Lust u. Unlust sich einfach bestimmen lassen könnten, ist diese Sittenlehre nicht geschrieben, da sie mit einem reinigenden handeln beginnt, welches sich doch auch

auf das Subject selbst bezieht. Freilich bezieht Schl. diese Lust u. Unlust auf die Gemeinschaft mit Gott, aber der Apostel unterscheidet auch bei dem Frommen eine Lust u. eine Unlust an dieser Gottesgemeinschaft [Röm. 7,22 ff.]; gibt es also vor der letzten Vollendung auch in dem Christen noch eine unfromme Lust u. eine unfromme Unlust, so muß sich das sittl. Streben doch zunächst auf diese Lust u. Unlust selbst richten. Die ganz ungewönliche Scheidung ferner des frommen Lust- u. des Seligkeitsgefühls, so groß, daß darauf zwei Hauptheile der Sittenlehre begründet werden, ist weder begründet noch durchzuführen. Das gegenständliche Ziel der sittl. Thätigkeit, die Lehre von dem sittl. Gut, ist mehr vorausgesetzt als entwickelt. Die Erkentnis, die christl. Weisheit, tritt ganz ungebürlich zurück hinter das Gefühl, die Gesinnung, das Handeln. Im allgemeinen finden wir troz aller Gedankenkunst, bes. in der Zergliederung der Begriffe, doch oft eine Unbestimtheit u. Unfruchtbarkeit der sittl. Begriffe in ihrer prakt. Bedeutung, ein allzustarkes hervortreten subjectiver Eigentümlichkeit u. ein entsprechendes zurücktreten eines einfach biblischen Geistes. Das ihm von unkirchlicher Seite vorgeworfene kirchliche Element ist von Schl. wirklich auf ein geringstes zurückgeführt. „Außer der freien Wirksamkeit des heil. Geistes durch die Schrift darf nichts als absolut feststehend, sondern alles nur als provisorische Annahme u. so angesehen werden, daß es einer beständigen Revision unterworfen bleibt.“ Alle symbolischen Festsetzungen sind katholisirend u. müssen revocabel gemacht werden (Beil. S. 184). Es ist nicht einzusehen, warum nun grade die Wirksamkeit des heil. Geistes als absolut feststehend betrachtet, u. nicht auch einer beständigen Revision unterworfen werden u. nicht „revocabel“ sein soll; u. ebensowenig, warum sie, wenn sie gilt, nie zur wirklichen Erkentnis der Wahrheit, also zur feststehenden, führen soll.

Zum theil auf Schleiermachers Standpunkt, aber in Verbindung mit Hegelscher u. Schellingscher Philosophie u. eigener, etwas seltsamer u. ungezämter Speculation gibt Rich. Rothe in seiner „Theologischen Ethik“ (1845-49, 3 B.), eine auch einen großen Theil der Dogmatik u. etliche außertheologische Gebiete umfassende Theosophie, die wir, bei aller Anerkennung der Gelehrsamkeit u. der ernsten Gedankenarbeit, doch in ihrer wunderlichen Mischung von christlichem Glauben, außerchristlicher Philosophie u. außerphilosophischer Phantasie nur als einen Misgriff bezeichnen können. Rothe zeigt im Unterschiede von einem großen Theile neuerer speculativen Theologen einen achtungswerthen Sinn für wissenschaftliche Wahrhaftigkeit, u. wo er von der kirchlichen u. biblischen Lehre abweicht, u. das geschieht in sehr wesentlichen u. grundlegenden Dingen, da verdeckt er den Gegensatz nicht durch klingende Redensarten; es wird

aber nicht jedem gelingen, so bedenkliche Widersprüche gegen das allgemeine christl. Bewußtsein, wie in der Lehre von der Allwissenheit Gottes, die er auf das vergangene u. gegenwärtige u. nothwendige beschränkt, in der Lehre von der Kirche, die er im Sinne völliger Kirchenfeindseligkeit behandelt, so unbefangen wie Rothe mit frommer Gläubigkeit in anderer Beziehung zu vereinigen. Die nur scheinbar tiefsinnigen, oft weit abschweifenden Speculationen sind kein ruhig fortschreitendes u. stetig entwickelndes Denken, sondern vielfach bloße Gedanken- u. Phantasiespiele, u. erst nachdem diese mit einer gewissen Liebhaberei behandelten, an eigentlich ethischem Gehalt oft sehr unfruchtbaren Theile in einer oft arg gemishandelten Sprache dargestellt sind, treten wir im dritten Th. zu einer oft vortrefflichen, schön dargestellten, wirklich ethischen Entwickelung, freilich auch nicht, ohne mitunter auf überraschende Sonderbarkeiten zu stoßen. — Rothe's Auffassung der Ethik als Wissenschaft haben wir schon erwänt (S. 12. 15). — Die sittliche Aufgabe des Menschen ist es, die materielle Natur kraft seiner freien Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit zuzueignen; der Begriff des Sittlichen ist also: „die wirkliche Einheit der Persönlichkeit u. der materiellen Natur als durch jene selbst vermöge ihrer sie bestimmenden Function auf diese gesetzte, oder die Einheit der Persönlichkeit u. der materiellen Natur als zugeeignetsein dieser an jene" (I, 188). Die Sittlichkeit ist etwas selbständiges n e b e n der Frömmigkeit u. ruht durchaus nicht auf derselben, ist ihr vollständig nebengeordnet u. unabhängig von ihr. Die Ethik zerfällt in drei Theile; sie betrachtet 1) das Sittliche, wie es Product ist, also die reine u. volle Erscheinung des Sittlichen in der entfalteten Totalität seiner besondern Momente u. ihrer Organisation zur Einheit, also die sittl. Welt in ihrer Vollständigkeit, die G ü t e r l e h r e. Das Gut ist die normale wirkliche Einheit der Persönlichkeit u. der materiellen Natur, das zugeeignetsein dieser an jene (I, 207). Hier betrachtet R. zuerst das höchste Gut als abstractes Ideal, ohne Rücksicht auf die Sünde; (dabei werden auch sechs sittl. Gemeinschaften behandelt, von denen die höchste u. umfassendste der Staat ist, welcher die Bestimmung hat, einst alles sittl. Leben zu umfassen, u. die Gemeinschaft der Frömmigkeit, die Kirche, in sich aufgehen zu lassen; die Kirche hat nur eine vorübergehende Bedeutung, der Staat die höhere, bleibende). Hieran schließt sich eine vollständige Lehre von den letzten Dingen. Die andere Seite ist das höchste Gut in seiner concreten Wirklichkeit; da wird zuerst von der Sünde, als etwas in der menschl. Natur liegendem, also nothwendigem u. in dem göttl. Weltplan schon ursprünglich mitgesetztem, u. dann von der Erlösung gehandelt, wo eine vollständige Erlösungslehre gegeben wird. 2) Die dieses Product hervorbringende Causalität od. Kraft, die Tugend,

also die Tugendlehre, dabei auch die entsprechenden Untugenden. 3) Da diese Kraft eine sich selbst bestimmende ist, so ist eine bestimte Formel für die Production des sittl. Productes nöthig, ein sittl. Gesetz, durch dessen Einhaltung von seiten der producirenden sittl. Kraft die wirkliche Production der sittl. Welt bedingt ist, die Pflichtenlehre, welche in die Lehre von den Selbstpflichten u. den Socialpflichten zerfällt. — In den ersten mehr speculativen Theilen ist von mancherlei die Rede, was man in einer Ethik nicht suchen würde, von der reinen Materie, von Raum u. Zeit, von der Ausdehnung u. der Bewegung, von Attraction u. Repulsion der Atome, von der Schwere, vom Fall, vom Fluidum, von der Krystallisation, Vegetation, von Kometen u. dgl.; diese naturphilosophischen Versuche gehören an sich in das Gebiet der Seltsamkeiten. Die überaus gekünstelten Schemata werden in steten, auch den wunderlichsten Anwendungen wiederholt, die Viertheilung überall angewandt, sollten auch um ihretwillen ganz neue Begriffe u. neue Wörter erfunden werden; oft finden sich ganz unnütze u. unersprießliche Begriffsspaltungen. Der hauptsächlichste Irrtum dieses Werkes aber scheint uns darin zu liegen, daß es Theorien, die der christl. Weltanschauung völlig fremd sind, wie die der philosoph. Ethik Schleiermachers, welche dieser selbst als auf die christliche Sittenlehre unanwendbar erklärte, unbedenklich der letzteren zugrundelegt. Der Rothesche Begriff des Sittlichen, nur in einem Systeme wie das philosophische Schleiermachers erträglich, u. selbst da nur als eine Seltsamkeit erscheinend, ist sowol an sich ganz verkehrt, als auch völlig im Widerspruche mit dem ganzen christl.-sittl. Bewußtsein. Dieses hat als sittl. Ziel noch etwas ganz anderes als die Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit; das Reich Gottes hat mit dieser Natur zunächst u. wesentlich nichts zu thun.

Die übrigen neueren Bearbeitungen der Sittenlehre halten sich von der neueren Philosophie unabhängiger. Harleß, „Christliche Ethik" (seit 1842 in 5 fast gleichen Aufl., die 6. A. 1864, sehr erweitert), ist eine kurze, geschickte, rein biblische Darstellung, praktisch, rein evangelisch, gut geschrieben; aber die wissenschaftliche Gestaltung ist mangelhaft, die Begriffe nicht scharf u. nicht immer festgehalten, die Klarheit oft mehr Schein als Wirklichkeit, die Gedankenentwickelung weder streng, noch stetig, die Gliederung (Heilsgut, Heilsbesitz, Heilsbewarung) nicht genau sich abgrenzend; der zweite u. dritte Theil laufen durcheinander; denn kein Besitz ohne Bewarung, u. was als Bewarung auftritt, ist eher Bewärung, wirkliche Bethätigung des Heilsbesitzes; die allg. Einleitung ist nicht ausreichend; H. selbst macht von seinem Buche das Wort geltend: „doch — von System keine Spur" (Vorr. z. 6. Au. XV). —

Sartorius, „die Lehre von der heil. Liebe, od. Grundzüge der evang.-kirchl. Moraltheologie" (3 Abth. 3. Aufl. 1851-56), ist auf einen größeren Leserkreis berechnet, nicht ein wissenschaftl. Lehrbuch, aber auch kein Erbauungsbuch, geht über die Grenzen der bloßen Moral hinaus u. faßt die Liebe in weitestem Sinne, handelt also auch von der Liebe Gottes zu sich selbst u. deren Verwirklichung in der Trinität, u. zu dem Menschen, auch von der Schöpfung u. Erlösung, verbindet also viel dogmatisches mit der Moral. Der Geist des Werkes ist ein rein evangelischer, glaubensfrischer, belebt u. belebend. Die Betrachtung hält sich mehr im allgemeinen; die einzelnen sittl. Erscheinungen werden weder vollständig noch genau erörtert. — (W. Böhmer, „theolog. Ethik, 1846. 53. 2 B.) — Chr. Fr. Schmidt, Christl. Sittenl., herausg. v. Heller, 1861, in treu biblischem Geiste, ernst, umsichtig u. von christl. Lebenserfahrung zeugend; die wissenschaftl. Gliederung u. Form nicht glücklich, nicht aus der Sache erwachsen, sondern äußerlich über sie geworfen; manches wichtige ist übergegangen, die Behandlung ungleichmäßig. — Chr. Palmer, Moral des Christentums, 1864, eine für weitere Kreise der Gebildeten bestimte Übersicht; gesunde evang. Auffassung, sittlich ernst u. besonnen, gefällige, leichte, ungekünstelte Darstellung. — Th. Culmann, Christl. Ethik 1. Thl. 1864; auf dem Grunde Baaderscher Theosophie, in scharfem Gegensatze gegen alle rationalistische Verflachung, aber trotz vieler sinniger, selbst geistvoller Gedanken doch auch in manche willkürliche, selbst schriftwidrige Annahmen u. träumerische Hirngespinste sich verirrend.

§. 49.

Die Sittenlehre der römisch-katholischen Kirche wurde seit der Aufhebung des Jesuitenordens auch in den mit diesem zusammenhängenden Kreisen wenigstens vorsichtiger; sonst wurde sie, wenn nicht casuistisch, vorzugsweise nach Thomas Aqu. behandelt. Der Einfluß der neueren Philosophie machte sich vielfach geltend, zum theil auch eine merkliche Annäherung an das evangelische Bewußtsein, ohne jedoch über schwankende Halbheit hinauszukommen. Der Grundcharakter der römischen Kirche, im Unterschiede von der evangelischen, das Sittliche überwiegend unter der Gestalt des Gesetzes aufzufassen, wärend letztere es lieber als Tugend faßt, bleibt derselbe bis in di Gegenwart.

In den beiden letzten Jahrh. hat die Moral der röm. Kirche entschiedene Fortschritte zum bessern gemacht. Der steigende Unwille gegen die Ausartung derselben durch die Jesuiten machte selbst die letzte-

ren vorsichtiger, obgleich auch die Werke der früheren bis in die neueste Zeit noch in ausgedehntestem Gebrauch waren. Alph. de Ligorio's theol. moralis, seit 1757, eine Erweiterung des Busembaumschen Werkes, ist noch jetzt eins der geschätztesten moral. Handbücher; (nach ihm ist gearb. Waibel, Moralth. 1841. 47. 8 B.; Scavini, theol. m. 9. ed. 1863, 3 t.). Der Jesuit Stattler in Ingolstadt (Ethica chr. communis, 1791, 6 t.), lehrte übrigens noch ziemlich ungescheut die alte Moral des Ordens, wärend andrerseits deren Bekämpfung immer nachdrucksvoller wurde u. eine reinere sittl. Auffassung sich geltendmachte. Die an die Scholastiker, bes. an Thomas sich anschließenden Moralisten waren sehr zahlreich; (Besombes, seit 1709; Amort, 1739. 58, der auch eine Casuistik schrieb, 1733. 62; Tournely, 1726 u. später; Concina, 1745; Patuzzi, 1770, u. a.) Die große Zahl ethischer Werke enthält aber nur wenige selbständige; die meisten wiederholen nur das vorhandene. — Unter dem Einflusse Kants schrieben Isenbiehl (1795), Mutschelle (1801), Schenkl (1803) u. a.; Riegler, Christl. Moral (seit 1825), ruht zum theil auf Schenkl, vielgebraucht, aber wissenschaftlich unbedeutend. Braun, Syst. der christkath. Moral (1834. 3 B.) u. Vogelsang, Lehrb. (1834), wandten die Hermesianische Philos. auf die Moral an. In sehr mildem, meist evang. Geiste ist Sailers Handb. der christl. Moral (1818. 1834, 3 B.), u. die Annäherung an reinere evang. Auffassung, obgleich oft etwas rationalistisch abgeflacht, zeigt sich auch bei anderen neueren Ethikern. Hirschers „Christl. Moral", (1835. 5. Aufl. 1851; 2 B.) ist wissenschaftlich wol am bedeutendsten, u. in ihrer Gesamtauffassung vielfach auf wesentlich evang. Grundsätze zurückgehend; eigentümlich römische Auffassungen werden oft sehr abgeschwächt u. advocatenmäßig idealisirt u. den evangelischen genähert; ohne einige Sophistik geht es dabei nicht ab; auch Stapf (Christl. M., 1841, 4 B., theol. mor., 4. ed. 1836), sucht die ältere Moral biblischer zu gestalten; Jocham, Moraltheol. 1852 ff. 3 B., einfach u. klar; Martin, 1850. 51; Werner, 1850.

Diese Klärungen römischer Moral vermögen es aber nicht, ihren Grundcharakter im Gegensatze zur evang. zu ändern. Der Gedanke des Verdienstlichen menschlicher Werke als mitwirkend zum Heil wird nicht überwunden, die Tugend ist nicht bloßer Dank, sondern ein Anrecht; das sittl. Leben ist nicht der von selbst ausstrahlende Glanz der in der Glaubensliebe erglühenden Seele, sondern ist ein von dem Glauben noch verschiedenes, beziehungsweise selbständiges, mühevolles arbeiten an dem durch jenen nur mitbedingten, aber noch nicht wirklich erworbenen Heil. Der göttl. Wille ist in der geistl. Wiedergeburt noch nicht inneres Eigentum der gläubigen Seele geworden, sondern schwebt immer noch als ein anderes, gegenständliches vor derselben; daher der ganz überwiegende

Charakter der Gesetzlichkeit in der röm. Moral, selbst da, wo im Anschluß an Thomas die Form der Tugendlehre gewält ist. Damit hängt es allerdings zusammen, daß die röm. Theologie eine bei weitem reichhaltigere ethische Litteratur erzeugt hat als die evangelische, weil dort nicht bloß das wissenschaftliche, sondern auch das praktische Bedürfnis nach sittl. Anweisungen u. Regeln viel größer ist als im Bereiche des evang. Bewußtseins, welches nicht mehr „unter dem Gesetze" steht, welches also an der Ethik weniger ein praktisches als ein rein wissenschaftliches Interesse hat. Dem Katholiken ist das Evangelium wesentlich auch ein neues Gesetz, das alttestamentliche nur weiterführend, u. die Moral hat diese neue Gesetzgebung zu bearbeiten u. in mehr od. weniger rechtlicher Weise zu gestalten; nur einem römischen Moralisten ist es möglich, einen bürgerlichen Criminalcodex, wie es Stapf mit dem österreichischen in speciellster Ausführlichkeit thut, in ein Lehrbuch der Ethik aufzunehmen. Der Christ kommt hier niemals dazu, den göttl. Willen anders in sich zu tragen als in dem erlernten Gesetz; das Gesetz u. das sittl. Subject bleiben immer noch außer einander, u. jenes ein jenseitiges für dieses; auf die Autorität des äußerlichen Gesetzes hin zu handeln erscheint als ein besonderes Verdienst; das Gesetz durchdringt nicht die menschl. Seele, u. diese nicht das Gesetz; es bleibt zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft; das Gesetz u. der Mensch begnügen sich daher zuletzt mit äußerlichem; das gehorchen überwiegt das lieben; lieben aber ist nie ein Verdienst, wie das gehorchen es sein könnte. Wegen der Stellung des Glaubens neben den Werken fehlt dem Sittlichen der einige Mittelpunkt in dem Gemüte, u. es erscheint das Gute daher überwiegend als eine Vielheit von Tugenden, u. das sittl. Leben überhaupt als eine endlose Summe einzelner sittlicher Fälle; daher in der röm. Moral das überwiegen der casuistischen Behandlung, die auch in der neuesten Gestaltung derselben nicht ganz abgestreift ist; bei der Moral denkt der Katholik sofort an eine Summa casuum; auch in dieser Beziehung bekundet sich der durchgreifende Charakter der Äußerlichkeit. Der Begriff der in einem neuen, freien Leben sich offenbarenden Gotteskindschaft kommt in der röm. Moral nirgends zu seinem vollen Recht; der Begriff eines Sohnes der Kirche ist ihr geläufiger; da tritt aber sofort der kirchliche Staat mit seinem Gesetzescharakter in den Vordergrund des sittl. Lebens.

IV.

System der christlichen Sittenlehre.

§. 50.

Die theologisch-christliche Sittenlehre hat, im Unterschiede von der philosophischen, eine geschichtliche Voraussetzung, die in Christo geschehene Erlösung. Die Erlösung aber setzt die Sünde voraus, von deren Macht sie den Menschen befreit; und die Sünde setzt die sittliche Idee an sich voraus, deren thatsächliche Verneinung sie ist. Die Erkentnis der auf der vollbrachten Erlösung ruhenden christlichen Sittlichkeit setzt also voraus die Erkentnis des sittlichen Zustandes des noch unerlösten Menschen, und diese wieder die Erkentnis desjenigen idealen Seins, von welchem der Mensch in der Sünde sich abgewandt hat. Die christliche Sittenlehre hat also ein dreifaches zur Erkentnis zu bringen:

1) Das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde, das Sittliche in seiner idealen Gestalt, das Ursittliche, das, was Gott als der heilige will.
2) Den Abfall von dem wahrhaft sittlichen, die Sünde, die schuldvolle Verkehrung der sittlichen Idee in der Wirklichkeit, das, was der Mensch als der unheilige will.
3) Das Sittliche in seiner Erneuerung durch die Erlösung, die Wiedergeburt der sittlichen Wahrheit aus der sündlichen Verderbnis, das, was Gott als der gnädige und der Mensch als der bußfertige will.

Diese drei Gestalten des Sittlichen bestehen für die Menschheit nicht neben, sondern nach einander, bilden eine sittliche Geschichte der Menschheit; die erste Stufe ist vorgeschichtlich; die zweite ist das Wesen der Geschichte der Menschheit bis auf Christum, die dritte das Wesen derjenigen Geschichte, die von Christo ausgeht und von denen getragen wird, die ihm angehören.

Da sich im Christentum alles religiöse u. sittl. Leben auf die in Christo geschehene Erlösung, also auf eine geschichtliche Thatsache bezieht, so muß auch die christl. Sittenlehre nach einer Seite hin einen geschichtlichen Charakter tragen. Christlich-sittlich ist der Mensch nur, insofern er sich als eines durch Christum erlösten bewußt ist; u. in diesem christlich-sittl. Bewußtsein sind daher die angeführten drei Gedanken unmittelbar gegeben. Als Erlösten kann sich nur wissen, wer sich ohne die

Erlösung als sündhaft weiß; als Sünder kann sich nur wissen, wer von dem sittlichen Ideal ein Bewußtsein hat. Die angeführte Theilung der Sittenlehre ruht also in dem Wesen der christl. Sittlichkeit selbst. Der erste Theil stellt die ideale Sittlichkeit dar, die noch von keiner Wirklichkeit der Sünde weiß, die Sittlichkeit im Stande der Unschuld, — der zweite Theil die wirkliche Sittlichkeit des natürlichen, ungeistlich gewordenen Menschen, die Sittlichkeit im Stande der Sünde, — der dritte die christliche Sittlichkeit des aus der Sünde durch die geistliche Wiedergeburt wieder mit Gott versöhnten u. vereinigten Menschen, die Sittlichkeit im Stande der Gnade. Der erste Theil ist überwiegend eine stetig fortschreitende Entfaltung der sittlichen Idee an sich, der zweite gehört überwiegend der geschichtlichen Erfahrung an, der dritte gehört als Versöhnung der Wirklichkeit mit der Idee beiden Gebieten der Wissenschaft zugleich an. Die geschichtliche Person Christi ist für alle drei sittliche Gebiete eine Offenbarung der zu erfassenden Wahrheit; in Beziehung auf die ideale Sittlichkeit ist Christus das reine sittliche Urbild an sich, die geschichtliche Verwirklichung der sittlichen Idee, für den sittlichen Zustand der zweiten Gestaltung offenbart er den Gegensatz der Sünde gegen die sittl. Wahrheit in dem auf ihn sich werfenden Haß, für den des dritten ist er die wesentlich begründende u. mitwirkende Macht, u. offenbart den Gegensatz des Heiligen gegen die Sünde.

Die eigentümlich christliche Sittlichkeit allein darzustellen, wäre wissenschaftlich mangelhaft, weil sie ohne die beiden vorangegangenen Gestaltungen des Sittlichen unverstanden bleibt. Die ideale Sittlichkeit für sich allein darzustellen, ist Aufgabe der wahren philosophischen Ethik; gewönlich aber kommt statt der erstrebten u. angeblich idealen Sittenlehre nur eine trügerisch verhüllte Rechtfertigung des natürlichen, sündhaften Wesens des unerlösten Menschen zu stande. Die ideale Sittenlehre des ersten Theils reicht nur für diejenigen aus, welche einen Widerspruch des wirklichen Zustandes der Menschheit mit der Forderung der sittl. Idee nicht anerkennen, oder denselben zu einem bloßen zurückbleiben hinter der später zu erreichenden Vollkommenheit herabsetzen, statt ihn als einen wesentlich entarteten zu erfassen. Das ist der Grundgedanke christlicher Sittlichkeit, daß der natürliche Mensch nicht bloß naturgemäß unvollkommen, sondern schuldvoll in wesentlichem Gegensatze zu dem wahrhaft guten sei u. einer durchgreifenden geistlichen Erneuerung oder Wiedergeburt bedürfe. Daß dies so sei, ist nicht a priori zu beweisen, nicht speculativ zu entwickeln, sondern als Thatsache anzuerkennen. Mit der Wirklichkeit der Sünde aber verändert sich das sittliche Leben wesentlich, u. eine Sittenlehre, die auf die Sünde als eine bloß mögliche Rücksicht nähme, wie die rein philosophische, ist darum für die wirklichen Zu-

stände unzureichend. Die Geschichte der Menschheit ist nach allen Seiten hin eine andere geworden, als wie sie ohne die Sünde gewesen wäre, u. eine vollkommene Sittenlehre kann also nicht bloß einen rein philosophischen, sondern muß auch einen geschichtlichen Charakter haben, muß den ganzen schweren Ernst der wirklichen Sünde erfassen. Wenn sie aber damit endigte, so wäre sie nur ein düsteres Trauerspiel, etwas schlechthin trostloses. Aber Gottes Liebe hat die Geschichte der Sünde durch eine geschichtliche Erlösungsthat durchbrochen u. eine Geschichte des Heils in der Menschheit begründet, u. dem Menschen die Möglichkeit u. die Macht gegeben, die Sünde in sich zu überwältigen u. aus der Gottentfremdung zum sittlichen Ziele emporzuringen. Dies ist das dritte Gebiet, das der eigentümlich christlichen Sittlichkeit, die zwar an der idealen, vorsündlichen Sittlichkeit ihr Urbild hat, aber nicht mit ihr zusammenfällt, denn sie hat ganz andere thatsächliche Voraussetzungen u. Bedingungen als jene, nicht mehr das an sich reine u. geistig u. sittlich vollkräftige Subject, u. nicht mehr die an sich gute u. für alle sittlichen Einwirkungen offene u. empfängliche gegenständliche Welt, sondern hier wie da ein machtvolles Widerstreben; sie ist darum nach beiden Beziehungen eine Sittlichkeit des steten Kampfes, wärend die der ersten Gestaltung mehr die einer einfachen Entwickelung war; — sie ist auch nicht bloßes hervordrängen aus einem noch unfertigen u. insofern unvollkommenen Zustande, sondern ein wirkliches überwinden thatsächlicher unsittlicher Gewalten; u. der Ernst der Sittlichkeit wie der Sittenlehre steigt mit der tieferen Erkentnis des inneren u. wesentlichen Unterschiedes der drei sittlichen Gestaltungen u. ihres inneren u. geschichtlichen Zusammenhanges.

Diese unsere, dem christlichen Bewußtsein doch sehr natürliche Gliederung der Sittenlehre ist von vielen Seiten angefochten worden, u. besonders hat man sich Sorge darüber gemacht, woher wir denn für die ideale, garnicht wirklichgewordene Sittlichkeit eine Erkentnis haben könnten. Solcher Einspruch sollte wenigstens nicht von denen gemacht werden, welche auch die christliche Sittenlehre auf bloßen Thatsachen des Bewußtseins oder auf rein philosophischer Grundlage erbauen zu können meinen. Wer aber die Sünde als etwas schlechthin nothwendiges auffaßt, wird freilich unsern ersten Theil als reines Gebilde träumender Einbildung betrachten müssen; wir bestreiten ihm aber das Recht, einer christlichen Sittenlehre, die durchaus von dem Gedanken getragen ist, daß die Sünde sei „der Menschen Verderben“ [Spr. 14, 34] u. dem Herrn „ein Greuel“ [15, 9], die Betrachtung dessen, was der heilige Gott von seinen rein u. gut geschaffenen Kindern fordert, wehren zu wollen. Ob wir für solche Betrachtung auch eine Erkentnisquelle haben, das wird sich finden.



Erster Theil der Sittenlehre.

Das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde.

Einleitende Betrachtung.

I. Begriff und Wesen des Sittlichen.

§. 51.

Die sittliche Idee ruht auf der des Zweckes. Der Zweck ist eine durch eine Lebensbewegung zu verwirklichende Idee. Was einer Idee entspricht, ist in Beziehung auf diese gut. Wahrhaft gut ist, was einer vernünftigen, also göttlichen Idee entspricht, sie vollkommen in Wirklichkeit ausdrückt. Alles göttliche Leben und Wirken hat einen göttlichen Zweck; alles durch Gott verwirklichte ist daher schlechthin gut, ist in vollkommenem Einklang mit dem göttlichen Willen. — Das Natursein ist an sich und unmittelbar durch den Schöpfungsact selbst gut, und was in ihm als ein durch Lebensentwickelung zu erreichender Zweck gesetzt ist, wird mit innerer, von Gottes Willen gesetzter Nothwendigkeit auch verwirklicht. Das Sein des vernünftigen Geschöpfes ist an sich ebenfalls gut; aber seine volle Wirklichkeit als eines wahrhaft vernünftigen Wesens, also sein vernünftiger Zweck ist ihm nicht unmittelbar durch Naturnothwendigkeit gesetzt, sondern als Aufgabe einer durch vernünftiges, also freies Thun zu vollbringenden Lebensbewegung. Bei dem bloßen Naturwesen ist das gutsein der sich selbst nothwendig vollbringende Zweck Gottes in dem Geschöpf; bei dem vernünftigen Geschöpfe ist es der durch dasselbe frei sich vollbringende Wille Gottes an das Geschöpf. Dieser göttliche Wille ist da nicht bloß Zweck für Gott, sondern auch bewußter Zweck für das vernünftige Geschöpf. — Das Gute, insofern es bewußter Zweck für das vernünftige Geschöpf ist, ist das Gut. Insofern dieses ein einiges und vollkommenes, also dem göttlichen Wil-

len an das Geschöpf vollkommen entsprechendes ist, ist es das höchste Gut, welches daher auch schlechterdings eins und für alle vernünftigen Geschöpfe wesentlich dasselbe sein muß, nämlich ihre vollkommen erreichte vernünftige Vollkommenheit. Alle vernünftige Lebensentwickelung des vernünftigen Geschöpfes richtet sich also auf die Verwirklichung des höchsten Gutes.

Schon die griech. Philosophen haben sich mit dem Begriffe des Guten u. des höchsten Gutes viel beschäftigt u. verschiedene, bei Aristoteles im wesentlichen richtige Begriffe darüber aufgestellt. An sich ist die Frage sehr einfach; schwierig wird sie nur, wenn man auf die wirklichen Zustände des Menschen blickt u. deren Widerspruch mit seiner Idee nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt, also das unberechtigte in den menschlichen Bestrebungen nicht scharf von dem rechtmäßigen zu scheiden vermag. Über den Begriff des beziehungsweise guten ist kein Streit; es ist immer die Übereinstimmung einer Wirklichkeit mit einer Idee od. mit einer andern Wirklichkeit, ruht also auf dem Gedanken einer Zusammengehörigkeit des mannigfaltigen. — Der einfache u. wahre Begriff des Guten erscheint schon in Gen. 1, 3. 4. 31; [vgl. 1 Tim. 4, 4]. Gott spricht, u. es geschieht; die Wirklichkeit ist der vollkommene Ausdruck des göttl. Gedankens u. Willens, also ihrer Idee. Da ist der Begriff nicht bloß des beziehungsweise guten, sondern des wahrhaft guten; beziehungsweise gut ist jeder Einklang von unterschiedenen, schlechthin gut ist der Einklang mit Gott. So ist zunächst Gott selbst gut u. das Urbild alles Guten [Ps. 25, 8; 86, 5; Matth. 19, 17], gut in Beziehung auf sich selbst als in vollkommenem Einklang mit sich, gut in Beziehung auf die Geschöpfe, insofern Gott sie in dem von ihm selbst gewollten Wesen, in ihrer wahren Eigentümlichkeit u. Selbständigkeit erhält u. sich ihnen immerdar als ihr sie liebender Gott, als ihr Vater beweist [Ps. 34, 9]. Das Geschöpf ist gut, insofern es ein Bild Gottes ist, eine durch seine rechtmäßige Eigentümlichkeit bedingte Offenbarung des Göttlichen, u. nach der andern Seite, insofern es in seiner Wirklichkeit in Einklang ist mit seinem Wesen, seiner Idee, u. darum, da alle Geschöpfe für einander geschaffen sind, mit der Gesamtheit des geschaffenen. „Es war sehr gut“ alles, was Gott geschaffen, auch darin, daß die verschiedenen Geschöpfe mit einander in vollkommener Übereinstimmung, zu einem in sich harmonischen Ganzen zusammentraten; „es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei“, insofern das endliche Geschöpf seinem Wesen nach nicht bloßes vereinzeltes Dasein, sondern ein Glied einer Gemeinschaft sein soll. Daher hat der Ausdruck טוב auch die Bedeutung von καλος, gratus, jucundus, suavis; ich lege einem Gegenstande in Beziehung auf mich

diese Eigenschaft bei, insofern er mit meinem eigentümlichen Dasein in Einklang ist, insofern ich mich in ihm wiederfinde, mich bei ihm heimisch fühle, durch ihn in meinem Lebenskreise reicher, in meiner Lebensthätigkeit gefördert werde. Wahrhaft gut ist für mich also das, was zur Erreichung meiner von Gott gewollten wahren Vollkommenheit beiträgt, also in letzter Stufe diese Vollkommenheit selbst. Das bloße Natursein hat nun das Gute in sich als nothwendiges Gesetz u. kann nicht anders; das vernünftige Geschöpf dagegen hat es in sich als vernünftiges Bewußtsein, als freies Gesetz, als Gebot, u. es kann auch anders. Bei dem Natursein vollbringt der Zweck sich selbst, bei dem vernünftigen Geschöpfe nur durch dessen freien Willen. Die Naturdinge sind an sich ein Bild Gottes; der Mensch aber ist nicht bloß nach Gottes Bilde, sondern auch zu demselben geschaffen, hat es als einen durch freies Thun zu erreichenden Zweck, als vernünftige Aufgabe vor sich.

Alles Gute ist für etwas seiendes gut, u. ist als solches für dasselbe, insofern es diesem irgendwie zu eigen wird, ein Gut. Ein rechtes Gut kann nur sein, was an sich wahrhaft gut, also göttlich ist; alle wahren Güter sind von Gott [Jac. 1,17] u. führen zu Gott. Die Idee des höchsten Gutes haben wir hier noch nicht dem Inhalte, sondern vorläufig nur der Form nach zu bestimmen. Es kann nicht einer Seite des menschl. Seins ausschließlich angehören, sondern muß in der Vollendung seines Gesamtlebens bestehen, kann darum aber auch nicht nur die Vollkommenheit des Einzelwesens als solchen sein, sondern nur als eines lebendigen Gliedes an dem lebendigen Ganzen. Das höchste Gut ist auch nicht ein bloß beziehungsweise höheres neben vielen andern minder hohen Gütern, sonst würde die Zusammenfassung jenes mit diesen noch etwas höheres sein, sondern alle Güter überhaupt, insofern sie dies wahrhaft sind, können nur einzelne Bestandtheile des höchsten Gutes sein; u. darin eben, daß etwas, was ich zu erreichen strebe, was mir also als ein Gut erscheint, geeignet ist, eine Offenbarung od. ein Bestandtheil des höchsten Gutes zu sein, liegt die Bekundung, daß es ein wirkliches Gut u. nicht bloß ein Scheingut sei. Alles, was der Mensch erreichen will, erscheint ihm als ein Gut, u. was er abwehren will, als ein Übel, u. die Vernünftigkeit besteht darin, daß er nicht das scheinbar gute, sondern das wirklich gute erstrebt, u. in dem einzelnen Guten das höchste Gut; u. dieses Streben ist selbst ein gutes. Das höchste Gut ist sonach die höchste Vollkommenheit der vernünft. Persönlichkeit od. die vollkommene Darstellung der Ebenbildlichkeit Gottes, od. die vollkommene Übereinstimmung der Wirklichkeit des menschl. Gesamtseins u. Gesamtlebens mit der Idee des Menschen od. mit dem Willen Gottes, — das alles sind nur verschiedene

Ausdrücke für dieselbe Sache. Alles, was zu diesem höchsten Zweck hinführt, ist gut, was davon abführt, ist übel.

§. 52.

Insofern das vernünftige Geschöpf das Gute vernünftig, also mit Bewußtsein von dem guten Zweck und mit freiem Willen verwirklicht, ist es sittlich. Das Sittliche ist das Gute, insofern es durch den freien Willen des vernünftigen Geschöpfes verwirklicht wird; und in dieser Erscheinung des vernünftigen Lebens ist sowol der Wille, als auch das Thun und der Zweck sittlich, und die wahre Sittlichkeit besteht in dem vollen Einklange dieser drei Momente. Sittlichkeit ist daher das Leben des vernünftigen Wesens, welches mit bewußter Freiheit das Gute vollbringt, also den Einklang des Daseins wirkt, sowol den Einklang des eignen Daseins mit Gott, als auch und eben dadurch den Einklang des Menschen in und mit sich selbst und mit den übrigen Geschöpfen, insofern diese selbst im Einklange mit Gott sind. Die Sittlichkeit faßt daher zwei Seiten des vernünftigen Lebens in sich: einerseits bewart und entwickelt sie die rechtmäßige Selbständigkeit und Eigentümlichkeit des sittlichen Subjectes, läßt es nicht in Gott oder das All aufgehen oder verschwimmen, denn Einklang ist nur, wo Unterschiedenheit und Selbständigkeit des unterschiedenen ist; andrerseits läßt sie diesen Unterschied nicht zum Gegensatz und Widerspruch werden, sondern erhält ihn in der Einheit, bildet ihn zum vernünftigen Einklang. Das Sittliche ist also das Schöne auf dem Gebiete der vernünftigen Freiheit, ist die vernünftig sich offenbarende Freiheit selbst. Vernünftig sein und sittlich sein ist auf dem Gebiete der Freiheit eins.

Das sittlichsein verhält sich zum gutsein der bloßen Naturdinge wie die bewußte Freiheit zur unbewußten Nothwendigkeit. Das gutsein der Geschöpfe ist nicht ihr bloßes Sein, sondern ihr Leben, weil Gott, dessen Bild sie sind, Leben ist; Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Das gutsein der vernünft. Geschöpfe ist also wesentlich auch Leben, u. in diesem Leben verwirklicht die Sittlichkeit das Gute. Nach dem Begriffe der Sittlichkeit, wie er sich uns hier ergeben, kann auch mit gutem Recht von einer Sittlichkeit Gottes geredet werden; die in der menschl. Sittlichkeit sich offenbarende Ebenbildlichkeit Gottes setzt diesen Gedanken sogar voraus; u. die heil. Schr. spricht ihn ausdrücklich aus, u. es ist kein Grund, von Gott diesen Ausdruck ganz zurückzuweisen. Gott ist gut [טוב] u. fromm [ישר; Deut.

32, 4; Ps. 25, 8]; u. es ist also ganz biblisch, wenn wir singen: „o Gott, du frommer Gott". Gott als der schlechthin heilige Wille ist die vollkommene Sittlichkeit selbst, insofern sein ganzes Sein u. Walten in vollkommener Übereinstimmung mit seinem Willen u. seinem Wesen ist, u. insofern er als die unendliche Gerechtigkeit u. Liebe den Einklang des Lebens in der geschaffenen Welt setzt u. erhält. Gottes Sittlichkeit ist seine Heiligkeit. Darum ist auch Gott das vollkommene Urbild u. Vorbild alles Sittlichen; „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" [Lev. 11, 45]; u. es wird Gott auch Tugend, ἀρετη, im eigentlichen Sinne beigelegt [1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3]. Der Mensch ist also nicht bloß im allgemeinen darin sittlich, daß er Gottes Willen zum Gesetze seines Lebens, sondern bestimter darin, daß er Gottes Sittlichkeit zu seinem Vorbild macht. Bei Gott ist alles Gute auch sittlich od. heilig; bei dem Geschöpf ist alles Sittliche zwar gut, aber nicht alles Gute auch sittlich.

Rothe setzt an dem gewönlichen Begriffe des Sittlichen aus, daß man immer nur den Begriff des sittlich-Guten aufstelle, nicht aber das Sittliche in dem mittleren Sinne fasse; der Begriff des Sittlichen müsse auch das sittlich-Böse umfassen. Aber es ist doch wol in der Ordnung, daß zunächst der Begriff auf die rechtmäßige Erscheinung seines Inhalts bezogen wird, u. die entgegengesetzte eben als unrechtmäßige Entartung gefaßt wird. Es wäre doch eine unbillige Anforderung, den Begriff des Vernünftigen so zu fassen, daß derselbe zugleich auch das Unvernünftige umfasse, den Begriff des Organismus so, daß er auch die Krankheit mit einschließe. Rothes Vorwurf hat bei ihm nur darum ein größeres Gewicht, weil er das Böse nicht als bloß krankhafte Erscheinung, sondern als nothwendigen Durchgang der Entwickelung erklärt; in diesem Falle muß freilich das Böse in der Begriffsbestimmung des Sittlichen mit enthalten sein.

§. 43.

Die Sittlichkeit als die freie Verwirklichung des Guten bewegt sich zwar wesentlich in dem Gebiete des Willens, aber da dieser Wille ein vernünftiger ist, der Ausdruck eines Bewußtseins und einer Liebe zu dem in dem Bewußtsein enthaltenen ist, so umfaßt die Sittlichkeit das ganze Leben und Wesen des Geistes nach allen seinen Erscheinungsformen, als erkennen, fühlen u. wollen. Das sittliche Erkennen ist der Glaube, sowol der religiöse, als überhaupt der vernünftige Glaube; das sittliche Gefühl ist das Wohlgefallen am Guten, die Liebe zu demselben, und nach der andern Seite das Misfallen am nichtguten; das sittliche Wollen ist das Streben nach der Verwirklichung des Guten. Die Sittlichkeit selbst aber ist nicht

eins dieser drei, sondern immer u. nothwendig die Einheit der drei Seiten des menschlichen Geistes.

Jene drei Seiten des menschl. Geisteslebens sind alle ein Ausdruck der Einigung des Subjectes mit dem gegenständlichen Sein, überhaupt mit dem All, in höchster Stufe mit Gott. Das Subject selbst wird sich auch selbst zum Gegenstand u. kommt darin erst zu seiner Wahrheit. Das bloße Einzelsein des Subjects ist an sich vom Übel, ist das Gegentheil des wahren Daseins u. Lebens, ist das zerfallen des Lebens, der Tod, die Auflösung des einigen Gesamtlebens in seine gleichgiltig neben einander bestehenden Atome. Das Einzelwesen ist in seiner Wahrheit nur, insofern es in Einheit tritt mit dem All; diese Einheit ist nicht seine Vernichtung, sondern seine Bewarung, seine Anerkennung in dem All als eines organisch in dasselbe eingefügten Gliedes; eine wechselseitige Lebensbeziehung, Einheit in der Unterschiedenheit; u. dies eben ist das Wesen des Lebens, daß das einzelne Dasein wie die Gesamtheit in allen Theilen sich auf einander beziehen, u. daß in dieser Beziehung das einzelne als Glied ebenso eins ist mit dem Ganzen, wie ein selbständiges Sein für sich.

Im Erkennen bezieht der Mensch das Object auf sich, nimt es geistig, nach seinem Begriffe, in sich auf; im Gefühl bezieht sich das Subject in dieser geistigen Aneignung auf sich selbst, faßt das angeeignete als in Übereinstimmung oder in Widerspruch mit dem eignen Sein u. Wesen, also im Wohlgefallen oder Misfallen; im wollen bezieht sich das Subject thätig, bestimmend auf das mit Wohlgefallen oder Misfallen aufgenommene Object; der Wille ruht also auf dem Gefühle, wie dieses auf dem Erkennen, obgleich letzteres ein dunkles, halbbewußtes sein kann. In jeder dieser drei Beziehungen kann der Geist mehr oder weniger frei oder unfrei sein; u. insofern er sich dabei frei verhält, ist er auch sittlich. Erkennen u. fühlen sind allerdings zunächst unfrei, sie drängen sich dem sich dabei wesentlich passiv verhaltenden Menschen ohne dessen freiwillige Thätigkeit unwillkürlich auf, u. insoweit dies gilt, sind beide noch außersittlich; sie treten aber auf das sittliche Gebiet, sobald sie als frei gewollte erscheinen, u. das ist ihre höhere, vernünftige Gestalt. Das Erkennen ist sittlich, wenn ich vernünftig erkennen will, d. h. wenn ich nicht das einzelne Sein, weder das gegenständliche noch das eigne, für sich, als in seiner Vereinzelung auf sich selbst beruhendes, sondern darüber hinausgehend es in seinem göttlichen Grunde erfasse, wenn ich also alles einzelne Sein an das unendliche Sein u. Leben Gottes anknüpfe, u. so das seiende als ein einiges von Gott gesetztes erfasse. Dieses hinausgehen über das Einzeldasein ist nicht ein unfreies; das Object selbst

zwingt mich nicht dazu, hält mich vielmehr bei seiner unmittelbaren Wirklichkeit fest, sonden mein vernünft. Wesen führt mich dazu, darüber hinausgehen zu wollen. Sittlich wird das Erkennen dadurch, daß es ein frommes Bewußtsein wird, religiösen Charakter annimt; u. dieses fromme anknüpfen des Endlichen an das Unendliche ist der Glaube, der seinem Grundwesen nach religiös ist. Kein Glaube kann durch irgend eine Beweisführung erzwungen werden; er ist u. bleibt in allen seinen Gestalten etwas freiwilliges; u. eben darin, daß der Glaube ein sittliches Erkennen ist, also ein wollen u. ein lieben mit einschließt, ist er nicht bloßes Erkennen, nicht bloßes fürwahrhalten, u. eben darum kann er eine sittliche Forderung sein. Ohne diese Willigkeit, das Göttliche in dem endlichen Einzeldasein zu finden u. anzuerkennen, gibt es keine Erkentnis Gottes, also keine wirkliche Vernünftigkeit des Erkennens. Der Glaube ist zwar wesentlich religiös, durchströmt aber mit seiner sittl. Macht von jenem Quell aus befruchtend das Gesamtgebiet des vernünftigen Erkennens. Kraft dieses Glaubens habe ich das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit des Daseins, das Vertrauen, daß ich die Wahrheit finden könne, daß die Gesetze meines Denkens, die Eindrücke der Außenwelt nicht in sich unwahr u. täuschend seien, daß innere Gesetzmäßigkeit, göttliche Ordnung, also Vernünftigkeit in dem Dasein walte, also daß ich auf diese Ordnung u. Gesetzmäßigkeit rechnen könne. Ohne einen solchen sittlichen Glauben, ohne ein solches, auf keinen Beweisführungen ruhendes Vertrauen gäbe es kein Erkennen, keine Möglichkeit eines geistigen Lebens überhaupt. Ohne dieses Vertrauen müßten wir in jedem Trunk Wasser, in jedem Bissen Brot tödtliches Gift fürchten, bei jedem Schritt erwarten, daß der Boden unter unsern Füßen weiche. Zweifelsucht setzt Verderbnis voraus; der eigentliche Skepticismus ist wie die Sophistik eine unsittliche Zersetzung des vernünftigen Erkennens; die geistige Welt u. die Natur zerfallen ihm in todte Atome.

Insofern das Gefühl nur ein unmittelbares Bewußtsein von einem so od. so erregtsein des Subjects ist, ist es noch außersittlich, weil unfrei; vernünftig u. sittlich wird es durch die Freiheit auf grund des religiösen Bewußtseins, wenn ich mich durch die endlichen Dinge nicht schlechthin passiv bestimmen lasse, sondern alle Gefühlsbestimmungen unter die Macht des Glaubens, des religiösen Bewußtseins stelle, wenn ich also zu der Stufe der Freiheit mich erhebe, daß ich Wohlgefallen nur an dem habe, was Gott wohlgefällig ist, u. Misfallen nur an dem gottwidrigen, daß meine Liebe zu endlichen Wesen nur in der Liebe zu Gott ruht.

Der Wille, der eigenste Bereich des Sittlichen, ist an sich auch noch nicht sittlich, sondern muß es erst werden. Der freie Wille, im Unterschiede von dem unfreien Triebe des Thieres ist zunächst noch in-

haltslos, nur verneinend bestimt, erst die Möglichkeit, noch nicht die Wirklichkeit des Sittlichen. Zum wirklich freien, also sittlichen Willen wird er erst durch die Beziehung auf den Glauben, dadurch, daß er nicht mehr bloß individueller, durch das bloße Einzelsein des Subjectes bestimter Wille ist, — als solcher ist er eben noch unvernünftig, thierisch, — sondern daß er einen Glaubensinhalt in sich aufnimt, sich bestimmen läßt durch das Gottesbewußtsein u. die Gottesliebe, daß er darin über das bloß einzelne hinausgeht, sein Streben auf den vernünft. Glauben an das Unendliche gründet. Dies ist eine so durchgreifende Bedingung des sittlichen Willens, daß selbst der böse Wille, der eben auch in das Gebiet des Sittlichen gehört, durch ein gewisses Glaubensbewußtsein bedingt ist, indem er eine Auflehnung gegen das Gottesbewußtsein ist; „die Teufel glauben's auch", daß Gott sei „u. zittern" [Jac. 2, 19]; der Grad der sittl. Schuld im strengsten Sinne hängt ab von dem Grade der Erkentnis Gottes. Sittlich gut ist also der Wille, wenn er aus dem Glauben kommt, auf grund des Gottesbewußtseins u. der Gottesliebe das Gott wohlgefällige zu verwirklichen strebt, sittlich böse, wenn er trotz des Gottesbewußtseins das gottwidrige erstrebt, das Einzelsein, zunächst das eigne, loszulösen sucht von der Einheit mit Gott. Die Sittlichkeit überhaupt hat also zwar in dem Willen ihr wesentliches Gebiet, umfaßt aber als damit innerlich zusammenhängend auch das des Erkennens u. des Gefühls.

§. 54.

Da das Leben des vernünftigen Geistes ein stetiges ist, und zwar eine stetige freie Thätigkeit, so hat es stets auch sittlichen Charakter. Die Sittlichkeit ist nicht eine Reihe von einzelnen sittlichen Punkten, sondern ein zusammenhängendes Leben und jeder Augenblick desselben ist entweder im Einklange oder im Widerspruch mit dem sittlichen Zweck, entweder gut oder böse. Es gibt in dem ganzen Leben des Menschen keinen sittlich gleichgiltigen Augenblick oder Zustand.

Der Mensch ist Gottes Ebenbild nur, insofern er diese Ebenbildlichkeit lebt, denn Gott ist Leben; jedes Leben aber ist ein stetiges; eine wirkliche Unterbrechung ist dessen Vernichtung, ist der Tod. Schlummer ist nur ein durch das gebundensein des Geistes an die Natur bedingter Wechsel der Lebenserscheinung, nicht wirkliche Unterbrechung. Der Geist schläft nicht; auch der schlummernde Geist ist sittlich, kann heilig sein u. unrein; des Heiligen Seele kann nichts unheiliges träumen; u. der Traum ist ein unwillkommener Spiegel eines unreinen Herzens; wenn Jacob seinen Joseph um dessen vermeintlich hochmütigen Traumes willen

rügend straft [Gen. 37, 10], so war sein sittliches Urteil ein sehr richtiges, u. nur die Voraussetzung irrig. Jede Meinung von sittlich gleichgiltigen Lebensmomenten ist widersittlich. Gibt es in dem natürlichen Leben des Menschen Mittelzustände zwischen Leben u. Tod, wie die Ohnmacht; so ist das schon darum ein Zustand des Verderbens, weil der Tod es ist. Die Sittlichkeit ist die Gesundheit des vernünft. Geistes; jede Hemmung der Gesundheit aber ist Krankheit. Gottes Wille ist ein beständig geltender; u. es ist schlechterdings nichts denkbar, was nicht entweder ihm entspräche oder ihm zuwider wäre.

II. Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion.

§. 55.

Das religiöse Bewußtsein, welches das bedingtsein unseres Seins und Lebens durch Gott ausspricht und als Gesinnung die Frömmigkeit ist, ist mit der Sittlichkeit nothwendig und eng verbunden, so daß keins ohne das andere möglich ist; aber sie sind nicht dasselbe. Religion und Sittlichkeit setzen beide den Menschen in Beziehung zu Gott. In der Religion aber verhält sich der Mensch mehr empfangend, läßt das Göttliche in sich walten; in der Sittlichkeit verhält sich der Mensch mehr selbstthätig, läßt von sich aus das gottentsprechende ausgehen. In der Religion erhebt sich der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott; in der Sittlichkeit bekundet der Mensch diese Gemeinschaft durch das herausbilden des göttlichen Bildes an sich und an der äußeren Welt. Dort wendet sich der Mensch von der endlichen Einzelheit und Vielheit zu dem einigen Mittelpunkte des Lebens; hier wendet er sich aus diesem göttlichen Lebensmittelpunkte thätig nach dem creatürlichen Umkreis, aus der Einheit zur Vielheit, um jene in dieser zu offenbaren. Beide entsprechen der doppelten Lebensströmung in jedem natürlichen Organismus, beide sind also zwei untrennbar vereinigte Seiten eines u. desselben geistigen Lebens, und selbst der Anfang desselben hat beides schon in sich vereinigt. In der Religion und in der Sittlichkeit verherlicht sich Gott, wie in seiner Schöpfung, in der Religion für den Menschen und an dem Menschen, in der Sittlichkeit durch den Menschen; und indem der sittliche Mensch Gottes Willen in der Welt und für dieselbe vollbringt, vollendet er Gottes Willen in Beziehung auf seine Schöpfung,

und das freie sittliche Thun des Menschen ist die von Gott gewollte Fortsetzung und Vollendung des Schöpfungswerkes.

Das Bewußtsein, daß ich als Einzelwesen nicht ein schlechthin selbständiges u. unabhängiges Bestehen u. Recht habe, auch nicht bloß von andern endlichen Mächten abhängig bin, sondern von einem unendlichen, göttlichen Urgrunde, ist ein religiöses; u. das auf grund dieses Bewußtseins sich entwickelnde geistige Leben ist das religiöse Leben. Insofern es aber Gesinnung ist, d. h. in dem Gefühl der Liebe zu Gott u. in dem daraus hervorgehenden Willen sich ausspricht, ist es Frömmigkeit, in welcher es unmittelbar in die Sittlichkeit übergeht. Ein frommes Leben ist an u. für sich schon ein sittliches, u. die Sittlichkeit die praktische Bekundung der Frömmigkeit. Religion u. Sittlichkeit hängen also aufs engste u. untrennbar zusammen; da die Sittlichkeit auf der Anerkennung ruht, daß die Bestimtheit od. Bestimmung alles Daseins das Gute ist, diese Anerkennung aber, selbst in ihrer rohesten Form, eine religiöse ist, indem das Gute nur einen Sinn hat als göttliche Zweckbestimmung der Schöpfung: so ist Sittlichkeit ohne Religion unmöglich, u. ihr Wesen steigt u. fällt mit der Höhe u. Wahrheit des relig. Bewußtseins. Der Verächter der Religion ist auch unsittlich, u. der Unsittliche auch in entsprechendem Grade irreligiös; alle Unsittlichkeit ist Gottesverachtung, weil Verachtung des Guten als des Göttlichen. Da nun andrerseits die Religion ein gläubiges, also freies, liebendes anerkennen des Göttlichen ist u. den Menschen mit dem Göttlichen in Lebensbeziehung setzt, so ist alle Religion auch an sich sittlich, u. Religion ohne Sittlichkeit undenkbar.

Also: alles Sittliche ist religiös, alles Religiöse ist sittlich; u. doch ist beides nicht dasselbe; jedes relig. Leben schließt in sich einen sittl. Willen, u. jedes Sittliche schließt in sich ein relig. Element, setzt relig. Glauben voraus; „ohne Glauben ist es unmöglich, Gott ist gefallen“ [Hebr. 11, 6]. Das scheint ein Widerspruch zu sein, der sich nur durch die völlige Einerleisetzung der Religion u. der Sittlichkeit zu lösen scheint. Aber was unlösbar verbunden ist, wie Wärme u. Licht bei dem Sonnenstrahl, ist darum noch nicht dasselbe. In dem religiös-sittl. Leben sind zwei Dinge immer vereinigt: die Einzelpersönlichkeit als ein beziehungsweise selbständiges u. berechtigtes Sein, u. die Anerkennung Gottes als des unbedingten Grundes meines ganzen Seins u. Lebens, also ein bejahen u. ein beziehungsweises verneinen des eigenen Einzelseins, ein actives u. ein passives Element. Beides hat seine Wahrheit u. sein Recht; beide fordern einander, u. jedes einzeln für sich erfaßt wäre unwahr; beide müssen in Einklang u. Einheit sein. Die passive Seite, das hervorheben des göttlichen Seins, welchem gegenüber das Einzelsein zu-

rücktritt u. nur als bedingt, als abhängig erscheint, ist die **religiöse** Seite des geistigen Lebens; die active Seite, also das Hervorheben des Persönlichen, kraft dessen der Mensch als ein selbstthätiger erscheint, mit der Aufgabe, als freie Persönlichkeit die Schöpfung Gottes auf geistigem Gebiete weiterzuführen, ist die **sittliche** Seite. Das relig. Leben ist centripedal, das sittliche als ein von dem Mittelpunkte ausstrahlendes ist centrifugal; jenes gleicht in dem geistigen Leben der Thätigkeit der Blutadern, dieses der der Pulsadern, welche das in den Lungen gekräftigte, vom Herzen ausströmende Blut ernärend u. lebenschaffend in den Körper verbreiten u. sich peripherisch verästeln, wärend die Venen aus der Verästelung wieder zur Einheit zurückstreben. Dem entsprechend sind auch die einzelnen Äußerungen des sittl. Lebens mannigfaltiger als die Erscheinungen des nach dem geistigen Mittelpunkt hinstrebenden relig. Lebens. Die Frömmigkeit drängt daher von selbst zur Gemeinschaft der frommen Lebensäußerung, zum gemeinsamen Gottesdienst; in der Sittlichkeit tritt die Person mehr in ihrer besondern u. selbständigen Eigentümlichkeit in den Vordergrund; im Gebiete der Sittlichkeit ruht die sittl. Gemeinschaft mehr auf den sittl. Personen, in dem der Frömmigkeit ruht die fromme Persönlichkeit mehr auf der frommen Gemeinschaft u. dem in ihr lebenden Geiste. In dem sittl. Gebiete spricht Christus zu der einzelnen Person: „**gehe hin** u. thue desgleichen;“ in dem religiösen sagt er: „wo zwei od. drei **versammelt** sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ Das einsame Gebet widerspricht dem nicht, denn es ist nur die eine Seite der Frömmigkeit; u. die Einsiedlerfrömmigkeit ist eben keine gesunde.

Das religiöse Leben ist nur dann wahr, wenn es zugleich auch sittlich ist, den Menschen nicht in pantheistisch-mystischer Weise in Gott verschwimmen u. aufgehen läßt; das einseitig religiöse Leben mit Zurückstellung des Sittlichen verliert sich nothwendig in dieses quietistische aufgeben der Persönlichkeit. Das sittl. Leben ist nur dann wahr, wenn es zugleich auch religiös ist, wenn der Mensch nicht als ein schlechthin von Gott unabhängiger, vereinzelter Geist mit eigner unbedingter Vollmacht lebt u. wirkt; es ist aber im Unterschiede von der Religion wesentlich eine Bethätigung der Freiheit. Das einseitig sittl. Leben, d. h. der Versuch, ohne Religion die persönl. Freiheit zu bethätigen, führt zu der Umkehr des sittlich-relig. Lebens, zu dem Stolze der Persönlichkeit als einer schlechthin unabhängigen, zur gottesleugnerischen Vergötterung des Geschöpfes, u. praktisch zur Lossagung von aller über den eigenen Genuß hinausgehenden Verbindlichkeit. Das sittl. Leben ist daher nur dann wahr u. gut, wenn die Bethätigung der Freiheit u. Selbständigkeit der Person eine vernünftige, also wesentlich auch eine religiöse ist, u. es wird, sobald

es jene Freiheit als eine unbedingte, von Gott gelöste behauptet, zum sittlich = Bösen.

Frömmigkeit u. Sittlichkeit bedingen also einander gegenseitig, entwickeln sich schlechterdings nur miteinander. Erster Anfang des religiös = sittl. Lebens ist zwar insofern die religiöse Seite, als alle Religion auf einer Offenbarung Gottes an den Menschen, also auf einem empfangen ruht, u. nicht auf einem selbstschaffen; aber diese Offenbarung ist doch nur dann mein eigen, der Inhalt meines relig. Geistes, wenn ich sie im Glauben aufnehme, u. dieses aufnehmen ist ein freies, ist ein sittliches Thun. Also auch der erste Keim des vernünftigen, des sittlich=relig. Lebens hat beide Seiten desselben in unmittelbarer u. nothwendiger Vereinigung, also daß man wol logisch, aber nicht in Wirklichkeit von einem früher u. später des einen od. des andern sprechen kann. Erscheint dies dem Verstande geheimnisvoll, so ist dieses geheimnisvolle das Wesen alles u. jedes Lebensanfangs; u. so wenig wir den Anfang des menschlichen natürl. Lebens darum leugnen dürfen, weil er schlechthin verborgen u. geheim ist, u. man weder sagen kann, daß das materielle Sein desselben früher sei als seine geistige Lebenskraft, noch das umgekehrte, so wenig kann man das Geheimnis des Anfangs des religiös=sittl. Lebens dadurch auflösen wollen, daß man diese od. jene Seite als die erste u. grundlegende erklärt. Die sich aus dem Keime entwickelnde Pflanze wächst fast gleichzeitig nach oben u. nach unten; die Pflanze, welche schlecht wurzelt, verdorrt, u. die, welche nicht nach oben wachsen kann, verfault; das wurzeltreiben entspricht der Religion, das entfalten zur Krone der Sittlichkeit. Auch bei der weiteren Entwickelung des vernünft. Lebens sind immer beide Seiten vereinigt, u. in ihrer wirklichen Einheit u. Harmonie beruht die geistige Gesundheit des Menschen. Ich bin religiös, insofern ich anerkenne, daß Gott der unbedingte Grund meines Seins u. meines sittl. Lebens ist, sittlich, insofern ich durch mein freies Leben thatsächlich anerkenne, daß Gott für mich schlechthin bestimmend ist, daß ich der freie Vollstrecker des göttl. Willens bin. In der Religion ist Gott für mich, im Sittlichen bin ich für Gott; in jener ist Gott mir offenbar, in dieser ist Gott in mir u. durch mich offenbar. „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir" [Gal. 2,20], das ist das Wesen christlicher Sittlichkeit. „Welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder" [Röm. 8,14], d. h. die Religion ist die Kraft der Sittlichkeit, u. diese die thatsächliche Lebensoffenbarung der Religion u. damit der Gotteskindschaft. „Fürchte Gott u. halte seine Gebote,' das ist die „Hauptsumma aller Lehre" [Pred. 12,13, vgl. Deut. 10,12]; die Gottesfurcht ist so der sittlichen Weisheit Grund u. Anfang; u. „das ist die

Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten" [1 Joh. 5, 3]. Nach der durchgängigen biblischen Auffassung sind Religion u. Sittlichkeit schlechthin vereinigt; u. Luther drückt dies treffend im Katechismus so aus: „wir sollen Gott fürchten u. lieben, daß u. s. w."; in der Gottesfurcht ist das halten der Gebote selbst schon enthalten, u. sie ist selbst ein Sittliches, wie es schon in dem sollen ausgedrückt ist; „bist du nicht fromm, so ruhet die Sünde vor der Thür" [Gen. 4, 7]. Der gewönliche Ausdruck für Sittlichkeit ist daher in der h. Schrift: „wandeln vor Gott" [Gen. 17, 1; 24, 40], d. h. im vollen Bewußtsein des Heiligen u. Allmächtigen, im vollen Vertrauen u. in Liebe zu ihm, oder: „wandeln mit Gott" [Gen. 5, 22. 24; 6, 9], „des Herrn Weg bewaren u. thun, was recht u. gut ist" [Gen. 18, 19], „in Gottes Wegen wandeln, dem Herrn dienen u. seine Gebote u. Rechte halten [Deut. 10, 12]; u. Gottes Aufforderung an den Stammvater der Israeliten ist: „ich bin der allmächtige Gott, [darum] wandle vor mir u. sei fromm" [Gen. 17, 1].

Die Verherlichung Gottes in Religion u. Sittlichkeit ist die Vollendung seiner Verherlichung in der Natur. In der Religion läßt Gott dem Menschen, der mit ihm in Lebensgemeinschaft tritt, seine Herlichkeit schauen; in der Sittlichkeit läßt Gott die Menschen seine Herlichkeit offenbarmachen, läßt sie ihr Licht leuchten vor den Leuten, daß sie den Vater im Himmel preisen. Mit der Vollendung des Schaffens ist Gottes Wille in der Schöpfung noch nicht vollbracht. „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei," — aber gottgleich ist dieses Bild noch nicht in seinem unmittelbaren Dasein, sondern in seinem vernünftigen, sittlichen Leben. Gott schafft die Welt zum Zwecke der vernünft. Geschöpfe, damit für sie u. durch sie sein Bild in der Welt offenbarwerde, also zum Zwecke der sittl. Entwickelung. Darum ist die Sünde ein Verrath an Gott, ein antasten seiner Ehre. Es handelt sich bei der Sittlichkeit nicht um des Menschen, sondern um Gottes Ehre; sie ist an sich ein Gottesdienst, u. aller Gottesdienst ist eine sittliche That.

Abweichend von dieser Auffassung wird das Verhältnis von Religion u. Sittlichkeit in folgenden vier verschiedenen Weisen aufgefaßt:

1) Religion u. Sittlichkeit sind ganz dasselbe. Bei der Durchführung dieser Ansicht wird nothwendig das eine in das andere aufgehoben. a) Die Sittlichkeit geht gänzlich auf in die Religion; — die Auffassung des folgerichtigen Mysticismus; der Mensch hat nichts zu thun als sich an Gott hinzugeben; u. die Weisheit besteht nicht im handeln, sondern grade im verzichtleisten auf alles praktische Thun (Eckhart, Tauler, Molinos.) b) Die Religion geht gänzlich auf in die Sittlichkeit. Die Sittlichkeit rein für sich ist die wahre

Religion unmittelbar selbst; sittlich sein heißt fromm sein; außer der Tugend gibt es keine Frömmigkeit, die auch nicht etwa mit jener verbunden, sondern sie selbst ist; — die Auffassung des gewönlichen Weltsinnes u. der Aufklärerei des 18. Jahrh.

2) Religion u. Sittlichkeit sind ihrem ganzen Wesen nach durchaus verschieden, also auch von einander ganz unabhängig; eins kann ohne das andere bestehen. Dies ist die Auffassung aller naturalistischen Systeme der neueren Zeit. Sie wird schon durch die Thatsache widerlegt, daß die verschiedenen Religionen auch ganz verschiedene sittliche Auffassungen erzeugt haben. — Annähernd an diese Auffassung behauptet Rothe (I, S. 191 ff.) wenigstens eine überwiegende Unabhängigkeit beider Gebiete von einander. Sittlichkeit u. Frömmigkeit seien zwar nicht vollständig verschieden, aber dennoch von einander beziehungsweise unabhängig u. selbständig. Beide haben zwar eine gewisse Beziehung zu einander, u. es gebe keine Sittlichkeit, welche nicht in irgend einem Maße auch Frömmigkeit wäre, u. beide haben dieselbe Wurzel, nämlich die Persönlichkeit, aber beide seien dennoch zwei selbständige Wurzelarme u. einander völlig ebenbürtig; u. das Bewußtsein von dieser relativen Selbständigkeit der Sittlichkeit gehöre zu den unveräußerlichen Errungenschaften der neueren Bildung, das Bewußtsein nämlich, daß ein individuelles Menschenleben durch die Idee des Sittlichen, ja selbst durch die Idee des sittlich Guten, näher durch die Idee der Menschenwürde u. der Humanität bestimt sein könne, freilich nur relativ, ohne zugleich durch die Idee Gottes bestimt zu sein, u. zwar so, daß es diese Idee des Sittlichen als eine für dasselbe nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitete besitzt. Die Anerkennung dieses Bewußtseins sei von dem christl. Ethiker bestimt zu fordern. Das Misverständnis, als ob Sittlichkeit nur auf der Grundlage der religiösen Beziehung möglich sei, würde sofort verschwinden, wenn man sich entschließen könnte, das Sittliche sensu medio u. das sittlich Gute auseinander zu halten. Denn daß es ein sittlich Böses auf einem andern Fundamente als dem religiösen geben könne, werde man gewiß nicht in Zweifel ziehen. Freilich wahrhaft verstanden od. begriffen könne die Idee des Sittlichen nicht werden ohne die Idee Gottes. — Die beiden letzten Gedanken heben die ganze Behauptung auf; denn um das sittlich Böse handelt es sich hierbei garnicht, sondern um das sittlich Gute; u. ist das etwa eine erlaubte Folgerung: weil das Böse ohne Religion sein kann, so kann auch das Gute ohne Religion bestehen? Gibt R. aber zu, daß der Mensch ohne die Religion nur relativ, aber nicht wahrhaft sittlichgut sein könne, so ist damit auch zugegeben, daß die Sittlichkeit eben nicht etwas neben der Religion in selbständiger Unabhängigkeit bestehendes ist, u. jene

unabhängig von dieser angenommene Sittlichkeit ist dann bloßer Schein.

3) Die Religion ist das erste, der Grund, auch der Zeitfolge nach, die Sittlichkeit erst das zweite, die Folge. Dies ist die gewönlichste, auch kirchliche Auffassung, u. ist in Beziehung auf die christliche Sittlichkeit auch zweifellos richtig, weil es sich hier um ein erlöstwerden von einem vorausgesetzten unsittlichen Zustand handelt, wobei das religiöse Sein jedenfalls den Punkt der Umkehr bildet, von welchem aus der sittliche Wille überhaupt erst wieder frei wird. Wo aber das sittl. Leben nicht erst eine geistliche Wiedergeburt voraussetzt, da ist kein relig. Leben in irgend einem Punkte denkbar, wo es nicht an u. für sich schon das sittliche Element in sich trüge, so daß wenigstens nicht eine zeitliche Folge zugegeben werden kann; u. auch bei jener geistlichen Wiedergeburt des Sünders geht doch das geistliche ergriffenwerden vom dem heiligenden Geiste Gottes sofort über in ein williges, also sittliches ergreifen des von Gott gegebenen.

4) Die Sittlichkeit ist das erste, der Grund, die Religion aber, auch der Zeitfolge nach, ist das zweite, die Folge; das sittl. Bewußtsein der prakt. Vernunft ist erst der Boden, auf welchem das Gottesbewußtsein erwächst; so die Kantische Schule u. zum theil der Rationalismus. Diese Auffassung fällt in der prakt. Anwendung großentheils mit der Aufzehrung des Religiösen in das Sittliche zusammen. Man stützt sich allenfalls wol auf Joh. 7, 17: „so jemand will deß Willen thun ꝛc.", aber da handelt es sich nicht um religiöses Bewußtsein überhaupt, sondern um die Anerkennung Christi als des Gottgesandten. Wer aber den Willen Gottes thun will, muß schon ein Bewußtsein von Gott haben.

Aus der von uns festgehaltenen engen Einheit von Religion u. Sittlichkeit ergibt sich auch die Lösung der Frage, woher wir über die Sittlichkeit des reinen, noch nicht unter der Sünde stehenden Menschen eine Erkentnis haben. Die Erkentnisquellen der Religion sind zugleich auch die der Sittlichkeit, u. auch die Religion lehrt uns ja nicht bloß erkennen, was nach der Sünde geschah u. ist, sondern auch, was vor aller Sünde vorausging. Wir haben also für die Sittlichkeit überhaupt, wie für die Betrachtung derselben ohne Rücksicht auf die Sünde folgende Erkentnisquellen: 1. das vernünftige, sittlich-religiöse Bewußtsein des Menschen, theils wie dasselbe auch in dem natürlichen Menschen noch vorhanden ist, theils wie es in den Erlösten durch göttlichen Beistand geläutert ist. — 2. Die geschichtliche Offenbarung Gottes im A. u. N. T. Bezieht sich dieselbe in dem sittl. Gebiete auch überwiegend auf den thatsächlichen sündhaften Zustand der Menschheit, so ist in ihr doch zugleich auch der heilige Wille Gottes an den Menschen

überhaupt enthalten. Christi Sittengesetz: „du sollst lieben Gott ꝛc.“ gilt doch schlechterdings nicht bloß für die, die noch Sünde an sich haben, sondern auch für den Menschen an sich, auch abgesehen von der Sünde; für den Christen aber, der die göttliche Heilsgeschichte erkannt hat, ist es nicht schwer, an den göttlichen Geboten dasjenige, was zur Zucht u. zur Besserung des Sünders dient, zu unterscheiden von dem, was sittl. Forderung an sich ist. — 3. Das persönliche Vorbild dessen, der von keiner Sünde wußte, des Erlösers heilige Menschheit. — Dies hier nur vorläufig.

III. Wissenschaftliche Gliederung der Sittenlehre.

§. 56.

Die Gliederung der Sittenlehre in Güter-, Tugend- und Pflichten-Lehre entspricht dem Wesen dieser Wissenschaft nicht, weil dies nicht verschiedene Theile des Ganzen, sondern nur verschiedenartige Betrachtungsweisen derselben Sache sind, die aber so eng mit einander verflochten sind, daß bei jener Gliederung theils eine unnatürliche Zerreißung des Stoffs, theils mehrfache Wiederholungen derselben Sache unvermeidlich sind. Die verschiedenartigen Gliederungen dieser Wissenschaft als bloßer Tugend- oder Pflichten- oder Güterlehre nach den verschiedenen Klassen von Tugenden, Pflichten und Gütern erschöpfen den nothwendigen Stoff nicht und müssen daher sehr wesentliche andere ethische Betrachtungen in die Einleitung oder in eine nebensächliche Stellung verweisen.

Unter den verschiedenen Gliederungen der Sittenlehre ragt in neuerer Zeit die oben erwänte, von Schleiermacher, aber nur in der philosophischen Ethik aufgestellte, von Rothe auch auf die theolog. angewandte hervor. Das Wesen dieser Theilung ruht bei beiden in dem Gedanken des Wirkens der Vernunft auf die Natur, worin die Sittlichkeit bestehen soll. Das Ziel dieses Wirkens, das wirkliche einssein von Natur u. Vernunft, ist das Gut; die dieses Gut hervorbringende Kraft der Vernunft ist die Tugend; die Verfahrungsweise, dasselbe hervorzubringen, die Richtung des handelns auf dasselbe ist die Pflicht.*) Sehen wir von dem, bei Rothe nur noch schroffer auftretenden, Gedanken des Gutes als des einsseins der (materillen) Natur u. der Vernunft ab, welcher auf eine christl. Sittenlehre ganz unanwendbar ist, so hat jene Unterscheidung allerdings auch für die christliche Ethik Geltung (Schwarz).

*) Schleierm. Syst. S. 71 ff.; Grundlinien, 1803, S. 175 ff.; Üb. d. Begriff des höchsten Gutes, WW. III, 2. 447 ff. S. oben S. 289.

Wenn Christus sagt: „trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes u. nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles (die zeitlichen Güter) zufallen“ [Mt. 6, 33], so sind darin das höchste Gut u. die einzelnen Güter, die Pflicht u. die Tugend angegeben, letztere in der „Gerechtigkeit“ mitenthalten, wenn diese auch noch etwas mehr wäre als jene. Es ist ein Unterschied zwischen dem zu erringenden Ziele, dem Wege oder der Bewegung dahin, u. der diese Bewegung bedingenden Kraft des sittl. Subjects; indes folgt daraus noch nicht, daß die ganze Sittenlehre hiernach, u. zwar ausschließlich, gegliedert werden könne. Am leichtesten ließe sich der Gegensatz von Pflichten und Gütern durchführen, weil das wirkende handeln u. das gewirkte Sein sich scharf von einander unterscheiden. Aber auch hier schon tritt das Bedenken auf, daß das wahre Gut, also jedenfalls auch die Glückseligkeit, wie Aristot. sehr richtig bemerkt (S. 72), nicht ruhendes Sein, sond. Thätigkeit ist; jede Thätigkeit aber muß als vernünftige der Ausdruck einer sittl. Idee, Bekundung einer Pflicht sein; so daß wir auf den zunächst seltsam erscheinenden Gedanken kommen: das pflichtmäßige handeln gehört mit zum Sein u. Wesen des Gutes, ist nach einer Seite hin selbst ein Gut. Familie, Staat, Kirche sind Güter; aber alle diese werden nicht bloß durch pflichtmäßiges handeln bedingt, sondern sind selbst ein reinsittliches L e b e n, bestehen im eigentlichen Sinne auch in einer Gesamtheit von sittl. Haudlungen, obgleich sie nicht b l o ß darin bestehen. Man denke diese Handlungen hinweg, u. es gibt weder Familie, noch Staat, noch Kirche; dies sind nicht bloße Räume, in denen sich das sittl. handeln bewegt, sondern sie werden durch dieses selbst stetig erzeugt u. sind ohne dasselbe g a r nicht, wie der Feuerkreis einer geschwungenen Kohle nicht ein Sein für sich ist, sondern allein durch die Bewegung besteht. Daher die sichtliche Verlegenheit jener Ethiker, wo sie die Familien- Staatspflichten &c. behandeln sollen, ob in der Pflichten- oder in der Güterlehre. — Mislicher noch wird die Sache bei der Tugendlehre. Daß die Tugend an sich ein Gut sei, weil durch sittliches Streben zu erringen, leuchtet sofort ein u. wird auch von Schleierm. anerkannt (Werke, III, 2, 459); auch in dem erwänten Ausspuch Christi erscheint die Gerechtigkeit als Ziel des trachtens, als Bestandtheil des Wesens des Reiches Gottes, also als Gut [vgl. Phil. 4, 8]; nach Tugend s t r e b t man, Tugenden b e s i t z t man; jeder Besitz aber ist ein Gut. Da die Güter nun doch nicht bloß gegenständliche sein sollen, wie ja das höchste Gut der Christen, der Besitz des Reiches Gottes, nicht mit äußerlichen Geberden kommt, sondern ein rein innerliches ist [Luc. 17, 20. 21], so ist die Tugend offenbar auch ein Gut; wie ja das Reich Gottes „bestehet in K r a f t“ [1 Cor. 4, 20], also seinem Wesen nach die Tugend in sich schließt. Die

Güterlehre kann also gar nicht behandelt werden, ohne die Tugenden mit zu behandeln. Andrerseits ist eine bloß ruhende Kraft in Wirklichkeit nichts; die Wirklichkeit der Kraft ist ihre Äußerung, die Wirklichkeit der Tugend ist das sittl. handeln, also die Pflichterfüllung. Man kann daher gar nicht von den Tugenden reden, ohne die Pflichten alle schon mitzubehandeln, u. umgekehrt. Jene Gliederung ist also nur so lange möglich, als man sich ganz im allgemeinen hält u. nicht auf das besondere eingeht.

Schleierm. u. Rothe erkennen an, daß jene drei Punkte nicht wirklich verschiedene Theile, sondern nur eine dreifache Betrachtungsweise derselben Sache seien, jedoch so, daß in jedem der drei die andern beiden zwar nicht ausdrücklich, aber doch der Sache nach schon mit gegeben seien. Sowol die Güterlehre, als auch die Tugend- u. die Pflichtenlehre, sagt Schleierm., sind, vollständig ausgeführt, jede für sich die ganze Sittenlehre (Syst. S. 76 ff.). Die wirkliche Theilung ist also doch nur durchzuführen, wenn jeder Theil willkürlich nicht vollständig ausgeführt wird. Nicht jedes einzelne Gut, sagt Rothe, entspringt durch die Wirksamkeit einer einzelnen Tugend u. durch die Erfüllung einer einzelnen Pflicht, sondern kein einziges kommt anders zu stande als durch die Wirksamkeit aller Tugenden u. durch die Erfüllung aller Pflichten; u. jede einzelne Tugend wirkt zur Verwirklichung aller Güter u. ist bedingt durch die Erfüllung aller Pflichten, u. jede einzelne Tugend wirkt wieder zu jeder pflichtmäßigen Handlungsweise mit (I, 202). Abgesehen davon, daß die letzteren Behauptungen zu weit greifen, u. z. B. die Familie als ein Gut oft auch wol bestehen kann ohne die Tugend der Tapferkeit, des Fleißes 2c., daß die Tapferkeit bestehen kann ohne die Erfüllung der Familienpflichten 2c., so ist doch leicht ersichtlich, daß wenn einer der drei Theile wirklich u. vollständig, nicht bloß im allgemeinen, durchgeführt wird, für die beiden andern außer einigen allgemeinen Betrachtungen nichts übrigbleibt. Die Familie, z. B. ist nur insofern ein Gut, als sie die Familienliebe zu ihrem Wesen hat, u. Rothe entwickelt die Familienliebe auch wirklich in der Güterlehre; was bleibt nun für die Tugend- u. Pflichtenlehre noch zu sagen? Die auffallende Dürftigkeit der Ausführung der Pflichtenlehre bei Schleierm. zeigt schon das misliche der Gliederung. Rothe gewinnt für die Pflichtenlehre nur dadurch einen reicheren Inhalt, ja ausdrücklich nur ein Bedürfnis, daß darin, wie er sagt, auf die Sünde Rücksicht zu nehmen sei, so daß die Pflichtenlehre wesentlich als die Darstellung eines Kampfes erscheint. Aber dadurch wird die ganze Gliederung um ihre Grundlage gebracht; ohne die Sünde wäre eine Pflichtenlehre gar nicht möglich, wärend doch der Grund jener Theilung auf die Sünde gar nicht Rücksicht nimt. Wenn Schleierm. im ersten

Theile von der Keuschheit u. Unkeuschheit spricht, bei der Tugendlehre von jener sprechen müßte, was er aber nicht thut, im dritten von den Pflichten der Keuschheit spricht, so müßte er, wenn er letzteres wirklich ausführte, dreimal dasselbe sagen. — Rothe spricht in sehr starken Ausdrücken gegen diejenigen, welche diese Gliederung nicht anerkennen; die ganze frühere Sittenlehre u. auch ihr Sprachgebrauch sei verwirrt, u. doch mache schon die Sprache unwillkürlich den Unterschied von tugendhaft sein u. pflichtmäßig handeln; — als ob man nicht ebenso oft u. ebenso richtig auch spräche: tugendhaft handeln u. pflichtgetreu sein. Seltsam genug erscheint es bei jenem „unvergänglichen Verdienste“ Schleiermachers, daß dieser, heller sehend als Rothe, jene Gliederung für seine christliche Sittenlehre nicht nur nicht anwandte, sondern auch für ganz unzuläßig erklärte, weil Beschreibung der Tugend u. Beschreibung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes sich garnicht von einander trennen lassen, da die Tugend immer ein von dem in dem Reiche Gottes waltenden heil. Geiste bewirkter „Habitus“ sei; als Pflichtenlehre aber lasse sich die christl. Ethik auch nicht behandeln, weil die Pflicht immer nur in u. mit der Totalität aller Pflichten, also im Zusammenhange mit der Idee des Reiches Gottes dargestellt werden könne (Chr. Sitte S. 77 ff.). Ähnliches könnte man übrigens auch gegen die Anwendung dieser Gliederung auf die philosophische Ethik sagen.

Ist die Gliederung der Ethik in Güter-, Tugend- u. Pflichtenlehre praktisch unausführbar, so ist sie es für eine christliche Ethik um so mehr, als ihr ein wesentlicher christl. Gedanke fehlt, der des göttlichen Gesetzes. Schleiermacher stellte keine Gesetzeslehre auf, weil er von der Gottesidee völlig absah; eben darum aber kann man seine Gliederung nicht auf die christl. Sittenlehre anwenden. Die Pflicht fällt mit dem Gesetze nicht zusammen. Das Gesetz ist objectiv, die Pflicht subjectiv; jenes ist die sittl. Idee an sich in ihrer bestimten Gestaltung, als Gedanke, als allgemeingiltiges, der Wille Gottes im allgemeinen; die Pflicht ist die subjective Verwirklichung des Gesetzes für eine bestimte Person unter bestimten Verhältnissen, bezieht sich an sich immer auf das ganz bestimte u. thatsächliche. Das Gesetz gilt immer u. unter allen Umständen; die Pflicht ist nach Zeit u. Verhältnis sehr verschieden; dieselbe Handlungsweise, die mir heute Pflicht ist, kann morgen für mich pflichtwidrig sein; jetzt ist schweigen meine Pflicht, nachher das reden. Das Gesetz ist kategorisch, die Pflicht meist hypothetisch; jenes ist der Ausdruck der göttlichen Sittlichkeit, diese der menschlichen. Ähnlich verhält sich das Gut zur Tugend; jenes ist mehr die allgemeine u. objective Seite, dieses mehr die bestimte, persönliche, subjective; die Tugend ist der subjective Besitz einer sittl. Kraft, deren Wirkung das ob-

jective Gut ist. Im alten Test. ging die sittl. Lebensbewegung von dem göttlichen, objectiven Willen, dem Gesetze, hin zu dem menschlichen Subject, um dieses zum Besitz des höchsten Gutes zu führen; in der christl. Welt geht die sittl. Lebensbewegung von dem mit Gott geeinigten, das ewige Gut schon besitzenden Subjecte aus u. richtet sich auf die objective Verwirklichung des gottentsprechenden Daseins, von dem innerlichen Besitze des Reiches Gottes zu der gegenständlichen Bekundung u. Verwirklichung desselben.

Von andern wissenschaftl. Gliederungen erwänen wir nur noch folgende: Die ältere, volkstümliche Theilung des ethischen Stoffes nach den Zehn Geboten ist zwar für den christl. Volksunterricht eine sehr zweckmäßige Form, u. es lassen sich wol bei einer etwas weiteren Fassung des nächsten Sinnes dieser Gebote auch alle christlich-sittl. Gedanken dabei behandeln, aber für eine wissenschaftliche Gestaltung der christl. Sittenlehre reicht jene zunächst für rein praktische Zwecke aufgestellte Gebotreihe nicht aus; sehr wichtige Punkte, wie die des sittl. Wesens des Menschen, des Gutes, u. darunter des Staates, der Kirche, könnten dann nur in Vor- oder Nebenbemerkungen abgemacht werden. — Die Theilung nach den Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten u. gegen sich selbst umfaßt zwar das Gesamtgebiet der Pflichten, muß aber ebenfalls der Einleitung allzuviel zur Sache selbst gehöriges zuschieben. — Harleß unterscheidet: das Heilsgut, den Heilsbesitz, die Heilsbewarung; unter Gut wird aber da mehr die Voraussetzung als das Ziel des sittl. Lebens verstanden, unter Besitz mehr das erwerben u. erhalten des Besitzes, unter Bewarung mehr die thatsächliche Bekundung. Diese u. Schleiermachers theolog. Gliederung (S. 291) bezieht sich übrigens nur auf die besondere christliche Sittlichkeit. Sehr gewönlich ist die Theilung in eine allgemeine u. eine specielle Moral, welche letztere die besonderen Kreise u. Verhältnisse des sittl. Lebens behandelt; aber dies läßt sich nur dann ohne Gewalt durchführen, wenn die allgemeine Moral bloß eine allgemeine Einleitung ist.

§. 57.

Die Sittlichkeit ist Leben, also Thätigkeit, Bewegung, und zwar vernünftig freie Bewegung. Darin liegen drei Dinge: das sich bewegende Subject, das Ziel, auf welches sich die Bewegung richtet, und die Bewegungsthätigkeit selbst. Das Subject geht aus seinem unmittelbaren, an sich seienden Zustande heraus und durch die Bewegung in einen andern, als Zweck vorliegenden über. — Das sittliche Subject ist aber nicht bloßes Einzelwesen, sondern das frei sich gestaltende Bild Gottes als des Urgrundes und Urbildes alles Sitt-

lichen und lebt nur in der steten inneren Gemeinschaft mit Gott. Der heilig waltende Gott wird im Unterschiede von dem Menschen das ewige, heilige Ursubject des sittlichen Lebens; und es gibt keinen Augenblick sittlichen Lebens, wo das menschliche Subject rein für sich, ohne Gottes mitwirken, Gutes wirkte. — Das Ziel, auf welches die sittliche Bewegung sich bezieht, ist auch wieder ein zweifaches. Der Mensch findet eine gegenständliche, von ihm verschiedene Welt bereits vor, und selbst wo er sein eignes Object wird, ist diese seine Wirklichkeit zunächst eine ohne seine sittliche Thätigkeit ihm gegebene; dieses gegebene Sein ist das Wirkungsgebiet des sittlichen Thuns, das nächste Object und Ziel desselben. Aber der Mensch soll in seinem Thun nicht an diese gegenständliche Welt sich wegwerfen, nicht in sie sich auflösen, sondern sie durch sich und nach der sittlichen Idee gestalten, die bloße Möglichkeit des Gutes zum wirklichen Gut gestalten, ein geistiges Ziel in und durch die gegenständliche Welt verwirklichen. Es ist also das Ziel des sittlichen Thuns nach den zwei Seiten zu betrachten: a) wie es als reines, von dem sittlichen Thun noch unberührtes Object, als reines Gebiet, als Stoff für das sittliche Thun gegeben ist, um durch dieses geistig bewältigt, zu einem geistig und sittlich gestalteten, zu einem wirklichen Gut zu werden. b) Dieses sittlich gestaltete, zu einem Gut gewordene Object selbst, zunächst nur als Gedanke, als vernünftiger Zweck existirend, dann aber als Ergebnis des sittlichen Thuns, als Frucht wirklich geworden, also das eigentliche ideelle Ziel oder der Zweck des sittlichen Thuns. Dort ist das Object für das sittliche Thun eine unmittelbar gegebene Wirklichkeit, soll aber nicht als solche bleiben, hier ist das Object zunächst nicht wirklich, sondern nur im Gedanken, soll aber zu einer den Gedanken ausdrückenden Wirklichkeit werden. — Die dritte Seite der sittlichen Bewegung, das sittliche Thun selbst ist als geistig-freies wieder ein zweifaches; einmal ist es zu betrachten von seiner subjectiven Seite, also so, wie es in dem Subjecte selbst wurzelt, von ihm ausgeht: der subjective Beweggrund der sittlichen Thätigkeit, die Quelle derselben; andrerseits ist es zu betrachten als von dem Subject ausgegangene, auf das Object gerichtete Lebensströmung, die eigentliche, wirkliche und gegenständlichgewordene Thätigkeit selbst in ihrer Entwickelung, ihrem Verlauf, bis zu dem erreichten Ziele hin, in welchem sie endiget.

Die Sittenlehre entfaltet sich also in folgenden Gliedern:

1) Das sittliche Subject, rein an und für sich betrachtet.
2) Gott als der objective Grund des sittlichen Lebens und des sittlichen Gesetzes, sowie als Urbild der sittlichen Idee und als mitwirkend in dem sittlichen Leben.
3) Das gegebene gegenständliche Dasein, auf welches, als den zu bildenden Stoff, das sittliche Thun sich richtet.
4) Der subjective Grund des sittlichen Thuns, der persönliche Beweggrund zur Sittlichkeit.
5) Das sittliche Thun oder Handeln selbst, die sittliche Lebensbewegung zu dem sittlichen Ziele hin.
6) Das gedachte Object der sittlichen Thätigkeit, ihr Ziel oder der Zweck, das Gut als ein zu verwirklichendes.

Wärend die Glaubenslehre naturgemäß von dem Gedanken Gottes ausgeht, geht die Sittenlehre vom Menschen als dem sittlichen Subjecte aus, da die gesamte Sittlichkeit die vernünft. Lebensentwickelung des Menschen ist, u. Gott hierbei nicht sowol als Schöpfer, als vielmehr als Gesetzgeber u. heilig waltender Regent in betracht kommt. Wollte man die Sittenlehre ganz von der Glaubenslehre lösen, so müßte man allerdings die Lehre von Gott der sittlichen Lehre vom Menschen vorausschicken.

Die Idee des sittl. Subjectes, der vernünft. Persönlichkeit, ist der Grundgedanke der Sittenlehre, die Wurzel, aus welcher sich alle übrigen Theile entfalten. Sittlich-vernünftige Person ist der Mensch nicht, insofern er sich nur als Einzelwesen erfaßt, sondern als bedingt durch die göttliche Vernunft u. die göttl. Heiligkeit. Die Idee der sittl. Persönlichkeit führt also über sich hinaus zu dem Gedanken Gottes, als der ewigen Quelle u. des Maßes alles Sittlichen, als des heiligen u. gerechten Gesetzgebers; die Urbildlichkeit Gottes in Beziehung auf das Sittliche hat seine persönlich-geschichtliche Erscheinung in Christo, dem Gottessohne; die sittl. Idee wird in Christo zum wirklich seienden Ideal. Die Lehre vom sittl. Gesetz gehört nicht in das Gebiet des menschlichen, sondern in das des göttlichen Subjectes, denn das Gesetz ist nicht des Menschen, sondern Gottes Wille.

In dem Begriffe des sittl. Subjectes, insofern dieses ein Einzelwesen ist, liegt ferner der Begriff einer von demselben unterschiedenen, gegenständlichen Welt. Die Sittlichkeit, als thätiges Leben, hat diese Welt als Wirkungsgebiet vor sich; die nach außen sich richtende Thätigkeit findet eine von ihr unabhängige Wirklichkeit vor, die zwar kraft der Schöpfungseinheit mit dem Subject nicht in Widerspruch, aber doch zunächst ihm fremd, von ihm in keiner Weise durchdrungen u. beherscht ist. Geistsein aber ist herschen über das ungeistige, in Einklang treten

mit allem geistigen. Es ist die Aufgabe des sittl. Subjectes, diese Herschaft u. diesen Einklang zu wirken. Insofern der Mensch aber sich selbst in einem bloß gegebenen, geistig noch nicht beherschten u. durchdrungenen Zustande vorfindet, wird er auch sich selbst sein eignes Object, auf welches sich seine sittl. Thätigkeit bezieht.

Die wirkende Thätigkeit in Beziehung auf dieses gegebene Sein ist aber nicht eine zwecklose, sondern hat an dem vernünftigen Zweck ein ideelles Object, dessen Wirklichkeit aber durch die sittl. Thätigkeit erst bewirkt werden soll. Bei der dem wirklichen Lebensgange folgenden ethischen Entwickelung wird diese sittl. Thätigkeit vorher zu betrachten sein, obgleich in steter Beziehung auf den sittl. Zweck. Diese Thätigkeit hat als eine geistige, von dem Subject ausgehende Strömung einerseits ihre Quelle in dem sittl. Subject, andrerseits eine Stromentwickelung. Beides ist für sich besonders zu betrachten, so daß wir hier wieder zwei besondere Theile erhalten. Die Betrachtung des subjectiven Ursprungs oder Grundes der sittl. Thätigkeit, ihres Beweggrundes, hat es mit der Frage nach dem warum zu thun. Das Gesetz u. das gegenübertreten der gegebenen Welt erklären noch nicht, daß der Mensch eine sittl. Thätigkeit entwickelt; es muß im Unterschiede von jenen in dem Subject ein zur Thätigkeit unmittelbar hinwirkender, das Subject in Bewegung setzender Beweggrund aufgezeigt werden. Das bloße sollen bewegt mich noch nicht; ich kann allem „kategorischen Imperativ" u. allem noch so stark begründeten Gebot gegenüber gleichgiltig u. regungslos bleiben; wenn nicht in mir selbst ein Antrieb zur Thätigkeit ist, verhallt alles Gebot in mir wirkungslos; dieser Antrieb muß aber ein vernünftig freier, ein sittlicher sein.

Die sittliche Thätigkeit selbst, die durch jenen innerlichen Beweggrund veranlaßt ist, ist zunächst nur in ihrem Wesen u. in ihren allgemeinen Erscheinungsformen zu betrachten, umfaßt nur den allgemeinen, nicht den besonderen Theil der Pflichtenlehre. Der bei weitem reichste Gehalt besonderer sittlicher Thätigkeit fällt dem letzten Theile unserer Gliederung zu. Denn das ist das wahre Wesen u. der wahre Werth des sittlichen Gutes, daß es nicht ein ruhender Besitz ist, sondern fort u. fort neues, reicheres Leben entfaltet, wie die Frucht der Pflanze nicht bloß ein das Leben der Pflanze abschließendes Erzeugnis ist, sondern der Keim zu einem neuen Leben. Der Unterschied ist aber der, daß die Frucht der sittl. Thätigkeit nicht bloß der Keim eines neuen, das frühere schlechthin nur wiederholenden Lebens ist, sondern der eines gesteigerten, geistig erhöheten Lebens. In dem errungenen sittlichen Gut beginnt die bis dahin fortgeführte sittl. Lebensbewegung einen neuen, höheren Kreislauf; der Mensch ist im Besitze dieses Gutes reicher geworden, ist eine geistig höher entwickelte Persönlichkeit; das vorhandene sittl. Object ist

ein höheres, vergeistigtes geworden, es ist das bereits errungene sittl. Gut selbst; u. die sittl. Thätigkeit gewinnt daher einen weiteren u. veredelten Inhalt; mit dem Gute erwächst neue Pflicht.

Zur Erläuterung der angegebenen Gliederung diene Deut. 10, 12 ff; 11, 1 ff; 12, 1 ff. Da erscheint als sittlich zu betrachtendes Subject das Volk Israel, dessen sittliche Aufgabe u. Thätigkeit garnicht verstanden werden kann, wenn man nicht seine geschichtlich-sittliche Eigentümlichkeit kennt; Jehovah als der den sittlichen Gehorsam unter seinen Willen fordernde; des Volkes sündliche Herzen selbst [10, 16], das heidnische Land u. Volk [10, 19; 11, 10 ff; 12, 2 ff], u. das eigne Volksleben [12, 5 ff] als der Bereich des sittlichen Wirkens; die dankbare Liebe zu dem barmherzigen, väterlichen Gott als sittl. Beweggrund [10, 15. 21 ff.;]; der willige Gehorsam, das wandeln in Gottes Wegen als sittl. Thun; das Wohlgefallen Gottes u. sein Segen als sittlicher Zweck [10, 13-15; 11, 8 ff; 12, 7 ff.].

In betracht, daß aller sittl. Thätigkeit der Gedanke eines Zweckes zugrunde liegt, auf den sie sich richtet, könnte es richtiger erscheinen, diesen Zweck, das Gut, vor der sittl. Thätigkeit selbst zu betrachten; aber da andrerseits die Verwirklichung des Gutes die sittliche Thätigkeit voraussetzt, u. wir das Gut doch nicht bloß als gedachtes, sondern als verwirklichtes zu betrachten haben, u. da aus der Verwirklichung eines Gutes wieder ein neues Gebiet sittlicher Thätigkeit erwächst, so ist es wol richtiger, die Lehre vom Zweck oder vom Gut als das in der sittlichen Entwickelung thatsächlich letzte auch zuletzt zu betrachten; man kann doch von der Familie, der Kirche, dem Staate nicht reden, bevor man die sittliche Thätigkeit an sich schon erörtert hat. Von der Güterlehre auszugehen, wäre die sogenannte „analytische Methode,“ die unsrige dagegen die „synthetische,“ jene blickt mehr rückwärts, diese folgt vorwärtsschreitend mehr dem wirklichen Verlaufe der sittl. Entwickelung, ist also natürlicher als jene.

Unsere ersten drei Theile bilden allerdings nur die Voraussetzung der sittlichen Thätigkeit selbst; daraus folgt aber nicht, daß ihr Inhalt nur in eine Einleitung zu verweisen sei. Das freie, vernünftige Leben als Gegenstand der Sittenlehre läßt sich nicht als bloße Thätigkeit entwickeln ohne Betrachtung des thätigen Subjectes, des Gesetzes, nach welchem es sich richtet, u. des Gebietes, auf welchem es sich bewegt; wer das Pflanzenleben darstellt, muß doch auch von den Organen der Pflanze reden. Jedenfalls wäre ein Streit darüber, ob diese Betrachtung nur Einleitung zur Sache, oder Sache selbst sei, ein sehr unfruchtbarer.

Erster Abschnitt.

Das sittliche Subject.

§. 58.

Das sittliche Subject ist der persönliche Geist, im engeren Sinne der geschaffene Geist. Zwischen den verschiedenen Stufen der geschaffenen geistigen Wesen ist in Beziehung auf die sittliche Aufgabe kein wesentlicher Unterschied, und dieselbe hört darum auch für den einzelnen Geist niemals auf. Grundlage des sittlichen Lebens ist die einzelne sittliche Person; insofern aber eine Vielheit von Personen sich zu einem geistigen Lebensganzen verbindet, wird auch eine solche Gesamtheit selbst zu einem sittlichen Subject mit einer eigentümlichen sittlichen Aufgabe.

Im weitesten Sinne des sittl. Gedankens ist auch Gott selbst, als der heilige, sittliches Subject. Insofern aber die Sittenlehre nicht ein schlechthin unendliches, ewiges Sein u. Leben, sondern eine in der Zeit sich vollbringende Aufgabe ins Auge faßt, ist für sie nur der geschaffene Geist das Subject der Sittlichkeit. Es sind aber alle geschaffenen persönl. Geister ohne Ausnahme u. zwar in einer für die einzelnen niemals endenden Aufgabe die sittl. Subjecte; u. die seligen Geister, mit Einschluß der Engel, haben nicht bloß ebenso wie die irdischen Menschen die Sittlichkeit stetig zu vollbringen, sondern, sobald wir eben von der Sünde als schuldvoller Wirklichkeit absehen, dem Wesen nach dieselbe sittl. Aufgabe wie der Mensch, u. es ist unrichtig, wenn Schleiermacher das sittl. Handeln, also auch die Sittenlehre auf das noch kämpfende Leben beschränkt u. von dem vollendeten, seligen Leben ausschließt (Syst. S. 51. 61). Sollen die Seligen nicht als geistig todt gedacht werden, so müssen sie eine dem göttl. Willen entsprechende, also sittliche Lebensthätigkeit haben. Christi heiliges Leben wäre nach jener Auffassung nur so lange sittlich gewesen, als es mit einer widerstrebenden Welt zu thun hatte, u. nur der irdische, nicht der verherlichte Christus, auch nicht die Seligen könnten ein sittliches Vorbild genannt werden. Allerdings wird die Erscheinungsform der Sittlichkeit des seligen Geistes eine andere sein als die der noch kämpfenden; dennoch bleibt das Wesen dasselbe.

Die Unterscheidung des sittl. Gesamtsubjects von dem einzelnen Subject ist nothwendig; denn das sittl. Thun beider ist keineswegs dasselbe. Für das Mitglied einer sittl. Gemeinschaft erwachsen besondere sittl. Pflichten, die ihm nicht als sittlichem Einzelwesen, sondern als or=

ganischem Gliede einer Gesamtheit zukommen, die er nicht in seinem, sondern in der Gesamtheit Namen zu erfüllen hat. Das Thun des einzelnen Menschen ist allerdings das erste, die Voraussetzung des andern; die sittl. Gemeinschaft ist immer nur die Frucht eines vorangegangenen sittl. Thuns der einzelnen, ist schon ein errungenes Gut, welches aber sofort wieder zu einem sittlich thätigen Subject wird, wenn es nicht aufhören soll zu sein.

I. Das einzelne sittliche Subject, der Mensch.

§. 59.

Der zu Gottes Bilde geschaffene Mensch ist als begeistete Natur sowol Geist, als Natur und die wirkliche Einheit von beiden.

A. Als Geist ist er vernünftig-freies, sich selbst bestimmendes, durch freie Thätigkeit zu seiner vollen, eigentümlichen Wirklichkeit kommendes Sein. Die Grundlage und das Wesen dieser Geistigkeit ist das persönliche Selbstbewußtsein. Nur insofern der Mensch sich seiner bewußt ist, kann er sittlich sein, und kraft dieses Selbstbewußtseins ist er verantwortlich für sein Leben, und wird ihm dieses zu einem sittlichen, ihm zugerechnet. Er ist sich seiner aber bewußt als eines persönlichen Einzelwesens, d. h. er unterscheidet sich von andern nicht bloß durch das Sein, sondern durch sein ihm ausschließlich eigentümliches, bestimtes Sein, durch seine eigentümliche Persönlichkeit, die ihm in dieser Eigentümlichkeit nicht schon unmittelbar, von Natur, eignet, sondern nur durch eigenes sittliches Thun errungen wird, also Charaktereigentümlichkeit ist. Das Einzelsein des Menschen unterscheidet sich von dem der Naturdinge dadurch, daß es die als innere vernünftige Macht ihm anhaftende Bestimmung hat, nicht bloßes Einzelwesen zu bleiben, sondern Persönlichkeit zu werden, daß der Mensch von Anfang an nicht bloßes Exemplar seiner Gattung ist, sondern ein eigentümlich bestimtes Wesen werden soll.

Die christliche Idee des Menschen ist in dem Gedanken des Ebenbildes Gottes zusammengefaßt, setzt also dogmatisch die Entwickelung der Gottesidee voraus. Der große Nachdruck, der in der h. Schrift auf diesen Gedanken der Ebenbildlichkeit gelegt wird [Gen. 1, 26. 27; 9, 6. Sir. 17, 3; Sap. 2, 23; 1 Cor. 11, 7; Jac. 3, 9; Col. 3, 10; Ap. 17, 28. 29] zeigt schon, daß wir es hierbei nicht mit einem bloß dichterischen Ausdruck zu thun haben. Alles geschaffene ist gut, ist der Ausdruck des göttlichen Willens, also ein Bild des göttl. Gedankens; das vernünftige

Geschöpf aber als die Krone der Schöpfung ist der vollste Ausdruck dieses gutseins, dieses Abbildes, ist das **Ebenbild** Gottes, trägt das vollkommenste Gepräge des Schöpfers an sich. Da nun Gott seinem Wesen nach **Geist** ist, so ist der Mensch zunächst auch nur als vernünftiger Geist Gottes Ebenbild, wärend der Leib nur wie alle Naturdinge die **Spur** des Schöpfers an sich trägt, aber nicht dessen vollkommenes Abbild, u. nur mittelbar das Bild Gottes, insofern er durch den Geist immer mehr zu dessen vollkommenem Ausdruck verklärt wird. In der heil. Schr. wird Christus vorzugsweise das wahre Ebenbild Gottes genannt; aber der Mensch hat die Aufgabe, diesem Ebenbilde gleich zu werden [Röm. 8, 29]. Christus ist dieses Ebenbild nicht bloß als der ewige Gottessohn, sondern auch u. vorzugsweise als der wahre, das Göttliche geschichtlich u. sichtbar offenbarende Menschensohn [Col. 1, 15], u. als solcher ist er der „erstgeborene unter vielen Brüdern."

Der vernünftige Geist steht dem bloßen Natursein entgegen. Das Naturwesen bestimt nicht sich selbst, sondern **wird** bestimt durch eine nicht in seinem Bewußtsein liegende Naturkraft, ist selbst in seiner Thätigkeit doch überwiegend unfrei, wärend es das Wesen des Geistes ausmacht, frei zu sein, in seiner Eigentümlichkeit sich selbst zu bestimmen u. nach bewußten Zwecken thätig zu sein. Das Thier hat nicht Zwecke, sondern nur Antriebe. Es ist wol Vernunft in dem Thiere, aber nicht das Thier hat Vernunft, sondern die Vernunft hat das Thier. Die Vernunft in der Natur ist nur objective Vernünftigkeit, wärend der Geist das die Vernunft als Bewußtsein tragende Subject ist. Vernünftig ist dieses Bewußtsein aber erst als Selbstbewußtsein, in welchem der Mensch sich selbst zum wirklichen Gegenstande wird, in seinen geistigen Besitz gelangt u. in diesem sichselbstbesitzen sich von allem andern gegenständlichen Dasein unterscheidet. Der Mensch bleibt kraft des Selbstbewußtseins immer **bei sich** u. mit sich eins; u. nur kraft dieses stetigen einsbleibens des persönl. Geistes ist er sittlich zurechnungsfähig.

Der Geist ist aber mehr als bloßes Einzelwesen; die Naturwesen unterscheiden sich von andern ihrer Gattung nicht durch wesentliche Eigentümlichkeiten, sondern durch ihr bloßes Einzelsein u. durch äußerliche, zufällige Bestimtheiten, sind bloße, einander wesentlich gleichartige Exemplare derselben Art, bloße Wiederholungen desselben Seins. Der einzelne persönliche Geist aber hat im Unterschiede von andern persönl. Geistern eine bestimte, ihm allein zukommende Eigentümlichkeit, die ihn über das bloße Einzelsein zu der bestimten Persönlichkeit erhebt. Im Selbstbewußtsein weiß sich der Mensch nicht bloß als **ein** Mensch, sondern als **dieser** eigentümlich bestimte Mensch. Der Mensch hat darum einen persönlichen **Namen** u. bekundet damit, daß er die Bestimmung

hat, etwas von andern unterschiedenes zu sein, in seinem Wesen etwas zu besitzen, was andere in dieser Weise nicht haben u. nicht haben können. Der Name ist der Ausdruck des eigentümlichen persönl. Wesens bei dem Menschen wie bei Gott, dessen, was die bestimte Persönlichkeit innerlich von andern unterscheidet [Ex. 33, 12. 17; Jes. 43, 1; 45, 3. 4; 56, 5; Job. 10, 3; Off. 3, 5]; von Natur hat der Geist diese persönl. Eigentümlichkeit noch nicht, u. durch bloße Naturentwickelung gestaltet sie sich auch nicht; aber das Kind hat von Anfang an die vernünftige Anlage u. darum den Beruf zu solcher die Persönlichkeit ausmachenden Eigentümlichkeit; u. jene Anlage ist zwar nicht eine bloß gedachte Möglichkeit, sondern ist wirklicher Keim, aber dieser kann sich auch nur durch sittliche That entwickeln. Dieser im Wesen des vernünft. Geistes selbst liegende Keim der Persönlichkeit enthält nicht selbst schon die bestimte Eigentümlichkeit; er fordert nur, daß er entwickelt werde, aber wie, zu welcher Eigentümlichkeit er sich entfalte, das hängt von dem freien sittl. Thun des Menschen selbst ab. Daß diese persönl. Eigentümlichkeit nicht auf der Natur ruhe, sondern dem Leben des freien Geistes angehöre, bekundet sich in der durch fast alle Völker hindurchgehenden Sitte der Namengebung. Die Natur gibt in der Geburt dem Menschen das einzelne Dasein; die geistig u. geschichtlich gebildete Gemeinde oder Familie gibt ihm den persönlichen Namen, mit demselben entweder das Ziel dieser Persönlichkeit, oder deren schon vollbrachte Eigentümlichkeit bezeichnend [Gen. 3, 20; 4, 25; 5, 29; 21, 3; 41, 51. 52. Mt. 1, 25; Luc. 1, 60 u. a.].

Dieser Gedanke des sittlichen Wesens der Persönlichkeit ist nicht so unbestritten, als man erwarten könnte. Nach Schleiermachers philos. Ethik*) ist die sittl. Individualität schon ursprünglich, vor allem sittlichen Thun verschieden, wird es nicht erst. Wärend die vorangehenden Moralsysteme, besonders das Kantische, die besondere Eigentümlichkeit der Person entweder vernachläßigten oder gar als unberechtigt zurückgedrängt wissen wollten, wirft sich Schl., die sittliche Bedeutung dieser Eigentümlichkeit mit Recht hervorhebend, hastig in die entgegengesetzte Einseitigkeit, u. macht den Unterschied zu einem ursprünglichen, determinirten, vorsittlichen, eine Art moralischer Atomistik, die, um die Schwierigkeit des Gedankens der freien Selbstentscheidung zu umgehen, eine viel größere Unbegreiflichkeit annimt. In einem auf wesentlich pantheistischem Boden erwachsenen Systeme ist dieser Gedanke allerdings folgerichtig, weil da von wirklich freier Selbstbestimmung überhaupt nicht die Rede sein kann; aber es wird damit auch zugleich der Begriff der

*) System, S. 93 ff. 157. 172; vgl. Christl. Sitte, S. 58 ff. u. Grundlin. einer Kritik rc. S. 79 ff. (2. A. S. 57); Monologen, 4 Ausg. S. 24 ff.; Reden über die Rel. 2. A. 129; vgl. oben S. 287.

sittlichen Persönlichkeit aufgehoben u. die Sittenlehre hat da nicht darzustellen, wie der Mensch sich als freies Einzelwesen nach einem sittlichen Gedanken bilden solle, sondern nur zu beschreiben, wie er sich in seiner von Natur schlechthin bestimten Eigentümlichkeit entwickeln müsse. Aber ein durch das Universum, — ohnehin dort als unpersönliches gedachtes, — schlechthin bestimter Geist könnte sich in nichts wesentlichem vom bloßen Natursein unterscheiden; unfreie Geistigkeit hat auch das Thier. Wir geben zu, daß die Menschen auch ohne die Sünde nicht in vollkommener Gleichartigkeit auftreten würden, sondern auch von Natur schon irgendwie verschieden gestimt wären, in den Geschlechts- u. Temperaments- u. Völkerunterschieden (s. unten §. 67 ff.), aber diese natürlichen Verschiedenheiten betreffen nicht das persönliche Wesen selbst, machen nicht den einzelnen von vornherein zu einem von allen andern persönlich verschiedenen Wesen, sondern geben nur verschiedene Schattirungen ganzer Geschlechter oder Gruppen, sind nicht sowol individuelle als vielmehr Gattungsverschiedenheiten. Wenn in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit dem einzelnen Menschen auch der Keim zu bestimten sittlichen Eigentümlichkeiten, zu bestimten Lastern u. dgl. angeboren ist, so ist dies eben nicht der rechtmäßige, ursprüngliche Zustand u. weist am allerwenigsten auf das Recht oder gar die Pflicht, die angeborne Eigentümlichkeit einfach aus- u. durchzubilden. Aber wenn Schleierm. diese ursprüngliche Verschiedenheit auch in rein geistig sittlicher Beziehung als etwas nothwendiges u. zu der künstlerischen Schönheit des Alls gehöriges betrachtet, wenn er erklärt: „Einige [der Gestalten der Menschheit] sind der erhabenste u. treffendste Abdruck des Schönsten u. Göttlichsten; andre sind groteske Erzeugnisse der originellsten u. flüchtigsten Laune eine Meisters; .. wollt ihr dasjenige verachten, was die Hauptgruppen hebt u. dem Ganzen Leben u. Fülle gibt? sollen die einzelnen himmlischen Gestalten nicht dadurch verherlicht werden, daß tausend andre sich vor ihnen beugen? Die ewige Menschheit ist unermüdet geschäftig, sich selbst zu erschaffen u. sich in der vorübergehenden Erscheinung des endlichen Lebens aufs mannigfaltigste darzustellen. Das ist die Harmonie des Universums, das ist die wunderbare u. große Einheit in seinem ewigen Kunstwerk. Was wäre wol die einförmige Wiederholung eines höchsten Ideals, wobei die Menschen doch, Zeit u. Umstände abgerechnet, eigentlich einerlei sind, dieselbe Formel nur mit andern Coefficienten verbunden, was wäre sie gegen diese unendliche Verschiedenheit menschlicher Erscheinungen? .. Der eine erscheint als der rohe u. thierische Theil der Menschheit nur eben von den ersten unbeholfenen Regungen der Humanität bewegt, der andere als der reinste dephlegmirte Geist, der von allem niedrigen u. unwürdigen getrennt nur

mit leisem Fuße über der Erde schwebt, u. alle sind da, um durch ihr Dasein zu zeigen, wie diese verschiedenen Theile der menschlichen Natur abgesondert u. im kleinen wirken" (Reden, 2. A. S. 130 ff.), — so geht dies weit hinter die griechische Scheidung von Barbaren u. freien Menschen zurück (s. ob. S. 63. 86. 88. 91) u. ist als der folgerichtige Ausdruck einer rein naturalistischen Weltanschauung im vollsten Gegensatze zu dem christlichen Gedanken einer durch einen heiligen Gott getragenen sittlichen Weltordnung. — Rothe (I, §. 120 ff.) nimt den Gedanken Schl.'s in etwas anderer, weniger folgerichtiger Weise auf.

§. 60.

Die selbstbewußte Persönlichkeit entfaltet ihr Leben in mehrfachen Beziehungen. — 1) Der Mensch ist erkennender Geist, nimt das Sein geistig, nach seinem Begriffe in sich auf und macht es so zu seinem bleibenden Besitz. Der Zweck des erkennens ist die Wahrheit und der erkennende Geist hat die Fähigkeit dazu. Die Erkentnis ist an sich wahr und täuscht nicht, denn Gottes geschaffene Welt ist gut, also wahr, mit sich in vollem Einklang. Als vernünftiger Geist erkennt der Mensch nicht bloß die geschaffene Welt, sondern auch ihren göttlichen Urgrund, und das Wesen der Vernünftigkeit besteht eben in der Erkentnis Gottes nach seinem Dasein, Wesen, Walten und Wollen. Dieses Gottesbewußtsein, auf geistiger Selbstbekundung Gottes an den Menschen ruhend, vermag zwar als endliches Wissen das unendliche Wesen Gottes nicht begreifend zu umfassen, ist aber im Bewußtsein seiner Schranken dennoch wahre und wirkliche, ihrer selbst sichere Erkentnis des Göttlichen und als solche die Voraussetzung der Sittlichkeit.

Der menschliche Geist ist das Bild des ewigen göttlichen Lebens nur in der Form des zeitlichen Lebens. Gott ist in seinem ewigen Leben ewig sich selbst erzeugend, sich selbst erkennend u. liebend, schlechthin sein eigenes Object; der endliche Geist aber, Gottes Lebensentfaltung abbildlich offenbarend, hat ein dreifaches Object, worauf sich seine Lebensbewegung bezieht: sich selbst, die äußere Welt u. Gott. Der Mensch ist Gottes Bild auch in jener dreifachen Beziehung: im wollen, erkennen u. fühlen; aber da die Wirklichkeit ihm zunächst gegeben ist, als ohne sein Thun schon vorhanden, so erscheinen jene drei Thätigkeiten in einer auch zeitlich auseinander fallenden andern Reihenfolge: als erkennen, fühlen u. wollen. Der endliche Geist also erkennt, fühlt (liebt), will — sich selbst, die geschaffene gegenständliche Welt u. Gott; u. da das Leben des geschaffenen eine fortschreitende Entwickelung ist, deren geistige Bedeutung ihr als Ziel oder Zweck vorliegt, als ein noch nicht voll-

kommen wirkliches, sondern erst zu erringendes, so hat das dreifaltige Leben des Geistes auch einen dreifachen Zweck: die Wahrheit, das Seligkeitsgefühl, das Gute; u. erst in der vollkommenen Erreichung dieses dreifachen Zieles vollendet sich das Ebenbild Gottes in dem Menschen, verwirklicht sich das höchste Gut. Wie aber die Vollkommenheit der geschaffenen Dinge darin besteht, daß sie dem göttlichen Schöpfungsgedanken vollkommen entsprechen, so besteht die Vollkommenheit des erkennens, fühlens u. wollens, also der Wahrheit, des Seligkeitsgefühls u. des Guten in der Beziehung derselben auf Gott, also daß alles Endliche nur in Gott u. in Beziehung auf ihn erkannt, gewollt u. geliebt wird. Gott selbst ist die Wahrheit u. das Gute u. die Liebe, u. alles, was unter diesen dreifachen Begriff fällt, ist es nur insofern, als es in Gott wurzelt u. mit ihm eins ist.

Der von Gott gut geschaffene Mensch muß die Fähigkeit haben, dieses ihm von Gott als Lebensziel bestimte gutsein vollkommen zu erreichen. Sein erkennen kann also nicht ein trügerisches sein, sondern muß die Wahrheit zu seinem Inhalt haben. Die Welt wäre nicht gut, nicht im Einklang, wenn das geistige Bild des Daseins in dem erkennenden Geiste nicht dem Urbilde getreu wäre, wenn der gegenständlich wirkliche Gedanke ein wesentlich anderer wäre als der subjective. Was Christus den seinen verheißt: „ihr werdet die Wahrheit erkennen" [Joh. 8,32], das muß auch in vollem Maße von dem Menschen an sich gelten; die Erlösung ist ja wesentlich eine Wiederherstellung der verlorenen Vollkommenheit; Gott will, daß alle Menschen „zur Erkentnis der Wahrheit kommen" [1 Tim. 2,4]. Die Bestimmung des Menschen, die Wahrheit zu erkennen, spricht sich schon in Gen. 2,19.20 aus. Gott führte die Thiere zu Adam, „daß er sähe, wie er sie nennete," von sich u. von den andern Dingen unterschiede, von ihnen einen bestimten, unterscheidenden, die Eigentümlichkeit derselben erfassenden Begriff sich bildete; der Name ist der Ausdruck des gewonnenen Begriffs; — „u. wie er sie nannte, so sollten sie heißen;" — das ist nicht ein Versuch Gottes, sondern eine göttliche Bürgschaft für die Wahrheit des menschl. erkennens u. zugleich für die Freiheit desselben. Gott selbst führt dem Menschen die Welt vor, darin verbürgt er ihm, daß sein erkennen ein rechtmäßiges, ein wahres u. getreues sei; u. nicht Gott gibt den Dingen den Namen; der Mensch selbst soll es in Freiheit thun; das erkennen der Wahrheit ist ein freies, also ein sittliches Thun; u. dieses benennen, dieses bestimte unterscheidende erkennen wird von Gott als wahrhaftiges besiegelt: „so sollten sie heißen;" das menschliche freie erkennen soll nicht bloßes, leeres Spiel sein, sondern die Wirklichkeit zum Inhalt haben, u. der geistige Inhalt der Dinge erst

darin zu seinem Ziele kommen, daß er von dem Menschen geistig angeeignet wird. Die Erkentnis der gegenständlichen Welt soll nicht eine bloße sinnliche Anschauung bleiben, wie bei dem Thier, sondern soll über sie zum Begriff sich erheben; dies ist eine sittliche Aufgabe für ihn, die eine göttliche Verheißung hat. So erkennt u. benennt der erste Mensch auch das ihm zur Gehilfin geschaffene Weib [Gen. 2, 23], u. Eva erkennt wie Adam den göttl. Willen u. unterscheidet ihn von dem eignen Willen als zur Unterordnung unter jenen verpflichtet [3, 2. 3]; dort wie hier bekundet sich zugleich ein bestimtes, von dem gegenständlichen Bewußtsein unterschiedenes Selbstbewußtsein.

In Beziehung auf Gott verhält sich unser erkennen allerdings anders als in Beziehung auf die Welt. Wärend alles weltliche Dasein als geschaffenes von dem Menschen auch zuletzt vollständig erkannt u. begriffen werden kann, ist das unendliche, ewige Sein u. Wesen Gottes dem menschlichen, wesentlich beschränkten Geiste ein nie ganz zu umfassender Gedanke, u. Gottes Unbegreiflichkeit [Ps. 147, 5; Jes. 40, 28; 55, 8. 9; Hiob 11, 8; Röm. 11, 33 f.] ist ein in keiner Weise abzuweisender christlicher Lehrsatz. Aber diese Unbegreiflichkeit schließt ein sehr wesentliches u. wahres erkennen nicht aus, sonst wäre alle Gottesebenbildlichkeit nur leere Redensart. Wie das Auge das Meer nicht zu umspannen vermag, aber doch von dessen Dasein u. Erscheinung eine sehr bestimte Anschauung hat, so vermag der endliche Geist das Unendliche freilich nicht zu umspannen, es in seiner unendlichen Tiefe nicht zu ergründen, wol aber vermag er eine wahrhaftige Erkentnis nicht bloß des Daseins, sondern auch des Wesens Gottes in stets wachsender Klarheit zu erlangen, nicht durch den nur auf das Endliche gerichteten u. in demselben ausschließlich sich bewegenden Verstand, sondern durch die wesentlich auf das Unendliche sich richtende Vernunft. Ist alles geschaffene Sein ein Bild Gottes, u. der Mensch selbst sein Ebenbild, so führt das Bild unmittelbar zu einer zwar unvollkommenen, aber doch wahren Erkentnis des Urbildes [Röm. 1, 19. 20; Col. 3, 10]. Die Auffassung, daß der Mensch von Gott nur wissen könne, daß er sei u. was er nicht sei, nicht aber, was er sei, ist eine in sich widersprechende u. unbiblische; eine blos verneinende Erkentnis ist gar keine, u. von dem, von dessen Wesen ich gar nichts weiß, kann ich auch nicht sagen, daß es sei. Die evang. Kirche betont die Befähigung des ursprünglichen Menschen zur Erkentnis der Wahrheit auch in Beziehung auf das Göttliche sehr stark; die Apologie (I, §. 17. 18) schreibt demselben sapientia et notitia dei certior zu, „rechte, klare Erkentnis Gottes.“ Der Skepticismus hat außerhalb des Christentums seine volle Berechtigung, aber was von dem gottentfremdeten Menschen gilt, das gilt

nicht ebenso von dem in Gemeinschaft mit Gott, der die Wahrheit selbst ist, stehenden, u. hat darum innerhalb der christl. Welt kein Recht mehr. Auch Kants Behauptung, daß das Ding an sich dem menschlichen erkennen verborgen bleibe, u. alle Erkentnis der Wirklichkeit im Gebiete der reinen Vernunft nur eine formale u. subjective Bedeutung habe, widerspricht bestimt der christl. Weltanschauung, die ein größeres Vertrauen in den Einklang des Daseins ausspricht. Der wahre Mensch u. der Christ kann mehr als „rathen u. meinen;“ denn „eine Leuchte des Herrn ist des Menschen Seele“ [Spr. 20, 27]. — Daß das erste Gottesbewußtsein auf einer gegenständlichen Selbstoffenbarung Gottes ruhte, war für die geistige Erziehung zum eignen finden der Wahrheit nothwendig.

§. 61.

2) Der Mensch ist wollender Geist; das seiner Lebensbewegung bestimte Ziel ist für ihn bewußter Zweck. Er wird zu dem, was er erreichen soll, nicht bewußtlos und durch fremde Gewalt hingetrieben, sondern er weiß von dem Zweck und führt sich selbst zu demselben, er wält den von ihm gewußten kraft eigener Willensentscheidung, d. h. er ist in seinem wollen frei. Zweck des vernünftigen wollens ist das Gute, und zwar, insofern dieses durch Freiheit verwirklicht werden soll, das sittlich-Gute. Was bei den Naturdingen als Nothwendigkeit erscheint, wird auf dem Gebiete des sittlichen Willens ein sollen; was dort Naturgesetz ist, wird hier zum sittlichen Gebot; was dort Naturentwickelung ist, wird hier zum sittlichen Leben. Der Wille des geschaffenen Geistes aber unterscheidet sich von dem urbildlichen Willen Gottes dadurch, daß seine sich zeitlich vollbringende Entwickelung nicht eine unbedingte, sondern jederzeit durch die freie Selbstentscheidung bedingte ist, daß also die Möglichkeit einer andern Selbstbestimmung als die zu dem wahren Zweck vorhanden ist, also dadurch, daß die menschliche Willensfreiheit im Unterschiede von der göttlichen, die zugleich ewige Nothwendigkeit ist, Wahlfreiheit ist (liberum arbitrium). Der endliche Geist kann und soll das Gute als den Zweck seines Lebens erreichen, aber er kann auch, was er nicht soll, von diesem Ziele abweichen, und erringt das Gute nur, wenn er es frei erringen will. Der gutgeschaffene Mensch hat diese Freiheit im vollsten Maße, also daß sie auch nicht durch eine in der natürlichen Unvollkommenheit liegende Neigung zum Bösen, etwa durch die Sinnlichkeit, beschränkt u. gehemt wäre. Die Sittenlehre hat die Entwickelung der natürlichen Freiheit des noch unentschiedenen Willens zur sittlichen Freiheit des heiligen Willens zu zeigen.

Die sittl. Willensfreiheit wird in der bibl. Darstellung von dem Leben der ersten Menschen bestimt vorausgesetzt. „Gott der Herr gebot dem Menschen u. sprach: von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, aber vom Baume der Erkentnis des Guten u. des Bösen sollst du nicht essen“ [Gen. 2, 16]. Gottes Gebot wendet sich an den freien Willen des Menschen u. fordert von ihm sittlichen Gehorsam. Wenn nun der Mensch doch das verbotene that, so hat er das Gegentheil von dem gethan, was der heilige Wille Gottes war; u. er bewies damit thatsächlich, obwol ihm zum Verderben, die Wirklichkeit der menschl. Wahlfreiheit. Die heil. Schrift kennt schlechterdings keine andere Auffassung von dem wahren Wesen des Menschen, als daß er das Gute wie das Böse frei wälen konnte. Für den Begriff dieser Wahlfreiheit hat aber die Schrift keinen besondern Ausdruck, denn ἐλευϑερος, ἐλευϑερια, ursprünglich im rechtlichen Sinne genommen, bezeichnen den Zustand der Befreiung des Menschen durch Christum; jener Begriff wird vielmehr bezeichnet als ein „wälen zwischen gut u. böse;“ z. B. Jes. 7, 15. 16, wo die Zeit der geistigen Reife eines Menschen die Zeit heißt, „wo der Mensch weiß das Böse zu verwerfen u. das Gute zu erwälen“ [vgl. Deut. 11, 26 ff.], oder der Mensch kann thun „nach seinem Wohlgefallen“ [Esth. 1, 8], oder: „das thun, was gut ist in seinen Augen“ [Gen. 16, 6; 19, 8]. Der Begriff der Wahlfreiheit bei Sirach [15, 14 ff.] gilt im vollen Maße allerdings nur von dem nicht unter der Knechtschaft der Sünde stehenden Menschen. Im N. Test. wird jener Begriff angedeutet durch ϑελειν (z. B. Mt. 23, 37; dagegen bezieht sich die in 1 Cor. 7, 37 erwänte „Gewalt über den eigenen Willen“ mehr auf die sittl. Befugnis).

In der christl. Kirche ist die volle sittl. Wahlfreiheit des Menschen vor der Sünde immer anerkannt, u. die Lehre, daß die menschl. Handlungen nothwendig bestimt seien, verworfen worden; [vgl. Apol. I, p. 52. 53; Form. Conc. II, p. 580. 677]. Die „supralapsarische“ Prädestinationslehre Calvins ist nie kirchlich anerkannt worden, u. leugnet die Wahlfreiheit auch nicht grundsätzlich u. ausdrücklich, sondern nur thatsächlich. Von dieser Lehre Calvins ist völlig verschieden die grundsätzliche Leugnung der Willensfreiheit in allen pantheistischen Systemen seit Spinoza. Im Pantheismus hat die Freiheit keine Stelle, u. was da unter diesem Namen auftritt, ist etwas ganz anderes, als was das sittl. Bewußtsein aller Völker darunter versteht. Wo der bewußte Geist nicht der Grund, sondern die Wirkung der Gesamtentwickelung des Alls ist, da ist der einzelne Geist in seinem ganzen Dasein, Wesen u. Leben schlechthin bestimt, u. seine einzelnen Lebensäußerungen sind ganz ebenso schlechthin bestimt wie sein Dasein selbst; da kann der vernünft. Geist nimmer das Bewußtsein der Freiheit, sondern nur ein „schlechthiniges Abhän-

gigkeitsgefühl" haben, da kann also von einer sittl. Verantwortlichkeit nimmer die Rede sein. Das scheinbar sittliche Leben ist eine ebenso unmittelbare u. nothwendige Erscheinungsform des Allebens wie das Wachstum der Pflanzen, u. unterscheidet sich von dem Naturleben nur dadurch, daß der Mensch ein Bewußtsein von dem hat, was er nothwendig thut u. was er frei zu thun wänt. Der Wille unterscheidet sich von dem bewußtlosen Naturtriebe nur durch das ihn begleitende Bewußtsein, ist aber ebenso schlechthin bestimt u. unfrei wie jener. Am klarsten, einfachsten u. folgerichtigsten spricht dies Spinoza aus, u. wenn neuere auf ihm ruhende Systeme schöne Redensarten von der menschl. Freiheit machen, so geschieht dies weder zu gunsten der Klarheit noch der wissenschaftlichen Ehrlichkeit. In wesentlicher Übereinstimmung mit Spinoza weist auch Schleiermacher in s. Reden üb. d. Rel. die Willensfreiheit zurück. Das Wesen der Religion ist das Gefühl der schlechthinigen Einheit des Universums u. des einzelnen Daseins, das Bewußtsein, daß all unser Sein u. Thun das Sein u. Thun des Universums selbst u. durch dasselbe bestimt ist. — Schelling, welcher später dem Gedanken des persönlichen Willens eine besonders hohe Bedeutung beilegte, hielt doch noch in den Vorles. über das akadem. Studium (1803; 8. V.) die unbedingte Nothwendigkeit aller scheinbar freien Erscheinungen fest. Die Geschichte ist ganz ebenso eine unmittelbare u. nothwendige Offenbarung des Absoluten wie die Natur; die Menschen sind nur die Werkzeuge, welche das in sich nothwendige ausführen, u. sind in ihrer Wirklichkeit u. Eigentümlichkeit ebenso nothwendig wie die Handlungen selbst. Als freie oder zufällige erscheinen die Handlungen nur, insofern der Mensch eine von der Nothwendigkeit bestimte Handlung grade zu seiner That macht, aber diese That selbst, wie ihr Erfolg im Guten wie im Bösen, also auch der Mensch in allen seinen Lebensäußerungen ist nur das passive Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit; alles scheinbar freie ist ein nothwendiger Ausdruck der ewigen Ordnung der Dinge. Später (1809) suchte sich Schelling über den Pantheismus zu erheben, die Freiheit des Willens irgendwie zu begreifen, kam aber über tiefgreifende Widersprüche nicht hinaus (S. 271). Die Annahme eines vorzeitlichen Sündenfalles soll die Freiheit mit der Nothwendigkeit versöhnen (Philosophische Schr., 1809, I, 438 ff. 463 ff.). Wir bemerken hier nur, daß es für die Sittlichkeit keinen Unterschied macht, ob die freie Selbstentscheidung für das ganze zeitliche Leben durch eine absolute Naturnothwendigkeit aufgehoben ist oder durch eine vor aller Zeit liegende angeblich freie Entscheidung des Menschen selbst, von welcher er niemals auch nur das mindeste Bewußtsein hat. Wo kein Zusammenhang des Selbstbewußtseins ist, da ist auch keine

Einheit der Person mehr, u. eine angeblich freie That, die ich gethan haben soll, von der ich aber schlechterdings nichts weiß, ist nicht die meinige, sondern etwas mir schlechthin fremdes, u. eine Fesselung meiner Freiheit durch eine mir ganz unbewußte zeitlose That kann auch in sittl. Beziehung nicht anders betrachtet werden als wie ein einfaches bestimtsein durch eine unbedingte Nothwendigkeit. — Hegel hat den Gedanken der Freiheit vielfach im ungewissen gelassen; er liebt es, viel von Freiheit zu reden; dem Systeme selbst aber entspricht nur die allgemeine, alle Einzelwesen bestimmende Nothwendigkeit; die Freiheit ist nur „das nichtabhängigsein von einem andern, das sichaufsichselbstbeziehen"; im vollen Sinne gilt dies aber nur von dem Geiste als dem absoluten; der einzelne Geist ist nur eine verschwindende, durch das Gesamtleben bestimte Erscheinung desselben. — Die spätere Philosophie sucht, wo sie von der pantheist. Grundlage sich abwendet, die persönl. Willensfreiheit immer bestimter zum Bewußtsein zu bringen. Zu vermitteln ist hier nichts, u. zweideutige Redensarten gelten nichts mehr. Wo Gott nicht der unendliche, ewige, persönliche Geist ist, sondern nur im Menschen zum Bewußtsein gelangt, da ist der Gedanke wirklicher Willensfreiheit unmöglich. Die unendliche Macht des Alls gewärt für eine freie Bewegung des einzelnen Geistes keinen Raum; die misbrauchte Freiheit eines einzigen Wesens würde die gesamte Weltordnung verwirren, weil das unfreie All keine Möglichkeit bietet, den freien Handlungen der Einzelwesen gegenüber die sittliche Weltordnung zu erhalten. Nur für die gedankenlose Betrachtung gibt es auf diesem Boden noch eine Freiheit, dann aber nothwendig die Moral der schrankenlosen Selbstsucht, die in dem Wirrwar der Einzelwillen nichts höheres suchen u. finden kann als sich selbst. Freiheit ist nur möglich, wo ein freier Geist das All durchwaltet. Der persönliche Gott vermag es, in allmächtiger Liebe freie Geister zu schaffen u. in ihrer Freiheit zu erhalten, indem er liebend von dem Gebiete der Willensfreiheit sein unmittelbares Wirken zurückzieht, den geschaffenen Geist in seinem geistigen Wesen bewart, welches eben die Freiheit ist, u. vermag es, in der Mannigfaltigkeit der freien Handlungen, selbst der gottwidrigen, die sittliche Weltordnung zu erhalten.

(Die Frage der Willensfreiheit ist in neuerer Zeit, meist auf grund der neueren Philosophie u. in Beziehung auf dieselbe, vielfach bearbeitet worden. Daub, Darstellung u. Beurt. der Hypothesen in Betreff d. Willensfreih., 1834; Romang, üb. Willensfreih. u. Determ. 1835; [auf Schleierm.'s Standpunkt, bringt es nur zu einer Scheinfreiheit]; Matthias, die Idee der Freih. 1834; [nach Hegel]; Herbart, zur Lehre v. d. Freiheit des menschl. Willens, 1836 [mehr kritisch, als eignes bietend]; Vatke (S. 278); Passavant, von d. Freih. des W., 1835; K. Ph.

Fischer, in Fichtes Zeitschr. III, 101; IX, 79; Zeller, in den theolog. Jahrb. 1846; u. a.)

§. 62.

3. Der Mensch ist fühlender Geist, wird sich seiner selbst als im Einklange oder im Widerspruche mit anderem Sein oder mit sich selbst stehend bewußt; und da der ursprünglichen unverdorbenen Schöpfung das gutsein, also der Einklang wesentlich, und ein wirklicher Widerspruch in ihr nicht denkbar ist, so hat der sich entwickelnde, also nach einem noch nicht verwirklichten Ziele strebende Mensch zwar das Bewußtsein von etwas zur letzten Vollkommenheit noch fehlendem, aber nicht von einem wirklichen Widerspruche des Daseins, also nicht das Gefühl des Schmerzes, sondern nur das der Freude am Dasein, auf grund des Bewußtseins eines ungetrübten Einklangs des gesamten Daseins mit seiner eigenen Persönlichkeit, also das Gefühl der Glückseligkeit. Insofern dasselbe zugleich eine Anerkennung dieses Daseins in seiner eigentümlichen Wirklichkeit ausdrückt, ist es Liebe. Seligkeit u. Liebe zu Gott u. seinen Werken sind nicht zwei verschiedene Dinge, sondern nur zwei verschiedene Seiten derselben geistigen Lebenserscheinung, jene mehr die subjective, diese mehr die objective Seite, indem in Seligkeit u. Liebe der Mensch eben vollkommen eins ist mit dem gegenständlichen Sein.

Das Gefühl ist nicht etwas dem vernünft. Geiste eigentümliches; vernünftig wird es erst, insofern es ein Ausdruck des Selbstbewußtseins ist; u. da das Selbstbewußtsein nur darin vernünftig ist, daß es nicht ein bloßes Bewußtsein von dem Einzelsein, sondern auch von der Ebenbildlichkeit Gottes in der persönlichen Eigentümlichkeit ist, so ist das vernünft. Gefühl auch nicht ein bloß einzelnes, sondern wird durch die allem geschaffenen eignende Abbildlichkeit Gottes erregt, ist also im grunde immer eine Gottesliebe. Das gutsein des geschaffenen wird von dem vernünftigen Gefühl nicht blos als ein gutsein für das fühlende Einzelwesen, sondern als ein gutsein an sich erfaßt; der vernünft. Geist fühlt nicht bloß, daß irgend ein Dasein auf ihn selbst harmonisch sich bezieht, sondern er fühlt sich als im Einklange mit dem Ganzen des Daseins stehend, fühlt den Einklang der Gotteswelt als solchen. In dem Maße, als die Geistigkeit steigt, steigt auch die Lebendigkeit u. der Umfang des Gefühls. Das bewußtlose Naturding wird nur durch sehr wenige in unmittelbare Berührung mit ihm tretenden Dinge erregt; das Thier zeigt um so ausgedehntere u. lebendigere Theilnahme an dem äußerlichen Dasein, je höher u. edler sein Wesen ist. Gefühllosigkeit, stumpfe Gleichgiltigkeit gegen das

äußerliche Dasein ist da, wo sie nicht durch falsche Lehren künstlich erzeugt wird, immer ein Beweis von tiefer sittlicher Versunkenheit. Die biblische Darstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen zeigt überall die Bestimmung des Daseins, dem vernünft. Geiste das Gefühl der Freude, der Glückseligkeit zu gewären. Der Mensch wird in den Garten Eden gesetzt, der volle Einklang der geschaffenen Welt ihm dadurch unmittelbar vorgeführt; darin läßt Gott wachsen allerlei Bäume, „lustig anzusehen u. gut zu essen"; u. das volle Glückseligkeitsgefühl in der Liebe zu dem mit ihm zusammenstimmenden wird dem Menschen, dem es nicht „gut" ist, daß er allein sei, gewärt in der Schöpfung des Weibes, in welchem er sofort innewird, daß das sei Bein von seinen Beinen u. Fleisch von seinem Fleisch, ein anderes u. doch auch zu ihm gehörig.

Gefühl ist die Voraussetzung aller Thätigkeit, darum auch der sittlichen; u. zwar ist das eigentlichste auf das Sittliche gerichtete Gefühl **nicht** ein Unlustgefühl, wie man im Widerspruche gegen die biblische Weltanschauung so oft annimt, sondern grade das Glückseligkeitsgefühl. Das wäre keine „gute" Schöpfung, u. das keine Ebenbildlichkeit Gottes, wenn der Mensch wesentlich nur durch die Unlust, also den Schmerz zur Thätigkeit getrieben würde, die Seligkeit aber das Ende des thätigen Lebens wäre. Wie Gott nicht aus dem Gefühle eines Mangels heraus thätig ist, sondern grade kraft seiner ewigen u. schlechthin vollkommenen Seligkeit, so kann auch das wahre, die Sittlichkeit bedingende Gefühl des göttlichen Ebenbildes nur das Seligkeits- u. Liebesgefühl sein; das Bewußtsein aber von einem erst noch zu erringenden Gute ist an sich durchaus kein Unlustgefühl, sondern weckt unmittelbar die Lust zum erringen.

§. 63.

4. Der Mensch ist als vernünftig-selbstbewußter Geist persönlich **unsterblich**, und nur als solcher ist er wahrhaft sittliches Wesen, hat er eine über das unmittelbare Einzelsein hinausliegende sittliche Aufgabe. Der Glaube an Unsterblichkeit ist die Voraussetzung der wahren Sittlichkeit; denn die sittliche Aufgabe ist eine stetig fortschreitende, stetig sich erneuernde, in keinem Augenblick vollständig abgeschlossene u. kann als die vollkommene Verwirklichung der Ebenbildlichkeit Gottes nur in einem stetig bleibenden persönlichen Leben dargestellt werden.

Wir haben es hier nicht mit der wissenschaftlichen Begründung des Gedankens der persönlichen Unsterblichkeit, sondern nur mit der sittlichen Bedeutung desselben zu thun. In neuerer Zeit, bes. seit Kant, wurde

vielfach der Gedanke geltendgemacht, die Sittlichkeit sei vollkommen unabhängig von dem Glauben an die Unsterblichkeit, ja sie bekunde grade darin ihre Lauterkeit u. Wahrheit, daß sie von diesem Glauben gänzlich absehe, u. der Mensch sei so lange noch nicht wahrhaft sittlich, als er in seinem sittl. Thun sich von diesem Glauben bestimmen lasse. Kant folgert zwar aus der Idee des Sittlichen die der persönl. Unsterblichkeit als eines vernünftigen Postulats, aber die sittl. Idee selbst ist bei ihm unabhängig von derselben, fordert ihre Erfüllung schlechthin u. unbedingt. Es liegt einiger Widerspruch darin; wenn der „kategorische Imperativ" das Sittliche als unbedingt u. ohne alle Rücksicht auf Unsterblichkeit geltend hinstellt, so kann diese Unsterblichkeit nicht als Postulat darin liegen, sondern nur äußerlich an dieselbe angeschlossen werden. In der Unendlichkeit der sittl. Aufgabe, wie sie Kant hinstellt, liegt aber wirklich schon der Gedanke der Unsterblichkeit als zu der sittl. Idee selbst mitgehörig, u. jenes auseinanderhalten beider Gedanken ist ungerechtfertigt u. unnatürlich. Weiter geht Schleiermacher, welcher selbst in s. Glaubenslehre seine früher ausdrückliche Leugnung der Unsterblichkeit nicht ganz zu bewältigen vermochte. Er setzt in seinen „Reden üb. d. Rel." die eigentliche religiös-sittliche Aufgabe grade in die Abwendung von dem Gedanken jener Unsterblichkeit. „Strebt darnach, schon hier eure Persönlichkeit zu v e r n i c h t e n u. im Einen u. Allen zu leben; strebt darnach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert;" die zu erstrebende Unsterblichkeit sei nicht die der Persönlichkeit, nicht außer u. hinter der irdischen Zeit, sondern eine ideelle in jedem Augenblick; die Menschen sollen nicht ihre Persönlichkeit festhalten wollen, vielmehr „die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieselbe hinauszukommen" (S. 174 ff. 2. A.). Selbst in der Glaubenslehre behauptet Schleierm., daß auch die reinste Sittlichkeit sich mit einer „Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit" vollkommen vertrage; das Interesse aber an der Vergeltung sei ein unfrommes (§. 158). In der Hegelschen Philosophie steht die Sittlichkeit als schlechthin unabhängig von dieser Idee da, die überhaupt darin nirgends eine Stelle finden kann; u. die aus seiner Philosophie hervorgegangene Religion „des diesseits" erhöht den Vollklang der Redensarten, die sie über die Sittlichkeit macht, durch das scheinbar großherzige entsagen auf alles ewige Leben.

Die angebliche Uneigennützigkeit bei dem ohne Beziehung auf Unsterblichkeit gethanen Sittlichen ist bloßer Schein. Alles sittl. Thun hat einen Zweck, u. dieser ist ein Gut, u. die eigene Vollkommenheit ein wesentlicher Bestandtheil des höchsten Gutes oder dieses selbst; durch das sittl. Thun nichts f ü r s i c h erreichen wollen, ist also sinnlos; das erste u. nothwendigste aller Güter u. die Voraussetzung aller Sittlichkeit aber ist das

Dasein; auf das Dasein verzichten wollen oder es als gleichgiltig betrachten, heißt auf das sittliche Leben verzichten, ist also nicht uneigennützig, sondern unsittlich. Wir können zwar dem sogenanten teleologischen Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes nicht volle Beweiskraft zusprechen; das aber wird allerdings durch ihn bewiesen, daß die höchste sittl. Vollkommenheit unmöglich wäre ohne die Unsterblichkeit; denn da der Mensch nie zu einer solchen Vollendung sittlichen Lebens gelangen kann, daß er darüber hinaus nichts mehr thun könnte, daß also sein ferneres Dasein zwecklos wäre, vielmehr aus jeder Erfüllung einer sittl. Aufgabe immer wieder neue erwachsen, u. schlechterdings kein Punkt angegeben werden kann, wo sich der sittl. Geist sagen müßte: bis hierher u. nicht weiter, es ist für mich nichts mehr zu thun übrig, — so kann sittliche Vollkommenheit auch nur in einer beständigen Fortdauer des persönlichen Lebens verwirklicht werden Zu sagen aber, die sittl. Aufgabe bestehe nicht darin, die ganze sittliche Vollkommenheit zu erringen, sondern nur ein beschränktes Maß derselben, wäre an sich unsittlich. Und gäbe man überhaupt ein solches beschränktes Maß des Sittlichen zu, so wäre dieses maßsetzen selber ohne alles rechtmäßige Maß, u. jeder müßte sich die Grenzen seiner Sittlichkeit nach belieben verengen können, u. niemand hätte ein Recht, ihn deshalb anzuschuldigen oder geringzuachten.

Nach allen sittl. Begriffen, auch der heidnischen Völker, ist die Sittlichkeit höher als das irdische Leben, u. für gemein u. verächtlich gilt auch dem Heiden derjenige, der sein Leben festhalten will um jeden Preis, auch um den der Pflichten gegen sein Vaterland, gegen seine Familie u. gegen seine Ehre. Dieses sittliche Ehrgefühl wollen wir ja nicht antasten. Es ist bei Voraussetzung der Wirklichkeit der Sünde denkbar, daß die sittl. Aufgabe, wie die der Wahrhaftigkeit, der Treue im Bekentnis oder in der Liebe u. im Gehorsam, nur gelöst werden kann durch Aufopferung des zeitlichen Lebens. An sein Dasein überhaupt aber hat der Mensch ein volles Recht; das ist das erste u. natürlichste Recht. Ohne Unsterblichkeit aber wäre Aufopferung des Lebens um einer sittl. Pflicht willen nicht bloß keine sittliche Forderung, sondern gradezu Thorheit u. Sünde; denn die Sittlichkeit kann nie fordern, die erste Bedingung alles sittlichen Thuns aufzuheben, das aber ist das eigne Dasein. Die erste, unmittelbarste, durch nichts anderes bedingte Pflicht ist die der Selbsterhaltung, u. alle andern Pflichten können nur gelten, insofern sie jene erste nicht schlechthin aufheben. Wie es nicht sittl. That, sondern Wahnsinn wäre, wenn ein Mensch um eines andern Menschen willen die ewige Verdamnis wirklich auf sich laden wollte,*) ebenso wenig

*) Daß Paulus in Röm. 9, 3 nur scheinbar einen solchen Wunsch ausspricht, werden wir später sehen.

kann u. darf irgend ein Wesen für andere irgend ein zeitliches Gut durch eigene Vernichtung erkaufen wollen; andere als zeitliche Güter gäbe es aber bei jener Voraussetzung eben nicht. Der Mensch kann ein Gut nur opfern um eines höheren Gutes willen; ich erlange aber gar kein Gut, wenn ich das Dasein hingebe. Der durch keine Trugschlüsse verblendete gesunde Verstand wird bei der Leugnung der Unsterblichkeit keine andere Regel für die Lebensweisheit finden, als die kurze uns zugemessene Spanne Zeit zu benützen, um die möglich größte Glückseligkeit zu genießen. Glückseligkeit ist ja eine schlechthin nothwendige Seite menschl. Vollkommenheit u. ein wesentlicher Ausdruck des höchsten Gutes; nach ihr streben, ist nicht bloß nicht Eigennutz, sondern vernünftige Forderung u. sittliche Pflicht, u. keine Sittlichkeit kann in einer vernünftigen Weltordnung jemals etwas anderes wirken als Glückseligkeit. Wäre es anders, so gäbe es keine vernünftige, sittliche Weltordnung, u. dann wäre es überhaupt sinnlos, noch von sittlicher Aufgabe zu reden, denn diese ist selbst ein Theil einer sittlichen Weltordnung. Gibt es nun keine ewige Seligkeit als höchstes Gut, so kann es eben nur zeitliche, irdische Glückseligkeit sein, wonach der Mensch zu streben, u. an welcher er darum auch die Sittlichkeit seiner Handlungen abzumessen hat. Macht alles Sittliche nothwendig glückselig, so ist bei jener Voraussetzung nur das sittlich, was mir irdisches Glück, zeitlichen Genuß verschafft; die Lehre der Epikuräer ist dann die einzig vernünftige Auffassung, u. gegen das Sittengesetz: „lasset uns essen u. trinken, denn morgen sind wir todt“ [1 Cor. 15, 32], ließe sich nichts verständiges einwenden. Thor ist dann jeder, der das irdische Leben nicht rücksichtslos so viel genießt, als es ihm irgend möglich ist. Es ist freilich nicht nothwendig, daß sich diese Moral nur auf rohen sinnlichen Genuß richtet; das wußten auch die alten Epikuräer recht gut, daß wüste, maßlose Üppigkeit viel Leiden schafft, u. die neuen wissen es auch, daß sie mit bloßer Lüderlichkeit sich Schmach u. Verachtung vor dem noch von höheren sittl. Gedanken erfüllten Volke zuziehen; damit ist aber das Wesen jener Sittlichkeit des „diesseits“ nicht durchbrochen. Das äußerlich ehrbare Leben mancher Leugner der Unsterblichkeit ruht eben auf der Macht der öffentlichen Meinung u. der auf christlichem Boden erwachsenen Sitte. Ganz anders gestaltet sich die Sache da, wo der Unglaube in bestimten größeren Kreisen der Gesellschaft Mode wird. Die bis in die untersten Stufen der Gemeinheit u. Entsittlichung herabsinkende Lüderlichkeit in den Kreisen der französischen u. deutsch-französischen Freigeisterei des vorigen Jahrh. gibt den Beleg dazu. In den unteren Schichten des Volkes, wo eine einfachere Logik gilt, u. die Rücksichten auf Standesehre u. gesellschaftliche Meinung eine weniger beschränkende Macht sind, wird auch der praktische

Schluß aus der naturalistischen Lehre viel schneller u. folgerichtiger gezogen; u. die Wüstlinge des niederen Volkes sind jetzt meist auch von den Errungenschaften des „freien Geistes“ getränkt u. wissen ihre Zügellosigkeit damit trefflich zu rechtfertigen; u. es gibt kaum eine kläglichere Rolle, als wenn die „Anständigen“ unter den Freigeistern jenen noch freisinnigeren u. dreister schließenden Leuten Moral predigen.

Der Mensch ohne Glauben an Unsterblichkeit kann nicht nach einer unbedingten sittlichen Idee, sondern nur nach verständiger, äußerlicher Zweckmäßigkeit, nach dem zufälligen Bedürfnis handeln, kann die sittl. Aufgabe nicht zu seinem Lebenszwecke machen, u. das sittl. Leben sinkt zu einem nur höher gebildeten thierischen Leben herab. Die Frage, ob eine christliche Sittlichkeit möglich sei ohne den Glauben an Unsterblichkeit, müßte als eine wunderliche zurückgewiesen werden, — wunderlich, weil der Glaube an Christi u. Gottes klares Wort doch wol mit zur christl. Sittlichkeit gehört, — wenn sie nicht eben von einigen bejaht worden wäre. Es genügt aber zur Antwort Christi Wort: „wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden,“ u. wer „sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, u. wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben“ [Mt. 10, 39; Luc. 9, 24; 17, 33; Joh. 12, 25; 10, 17; vgl. 1 Cor. 9, 25; Phil. 1, 21]. Wir betonen hierbei nicht die darin ausgesprochene ausdrückliche Erklärung über das Leben nach dem Tode, sondern nur die ausdrückliche Forderung, sein Leben um einer sittl. Aufgabe willen aufzuopfern. Eine Weltordnung aber, in welcher die Vollbringung des Guten nur durch Vernichtung dessen möglich ist, der das Gute zu vollbringen zu seiner Lebensaufgabe hat, wäre eine in sich völlig verkehrte u. hätte kein Recht, sittliche Pflichten aufzulegen. Die einfache, nicht abzuleugnende Thatsache ist die, daß die christl. Helden, welche jenes Wort Christi erfüllten, die Freudigkeit dazu nur in dem freudigen Glauben hatten, der sie in der Todesmarter beten ließ: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf“ [Ap. 7, 58]. Zwischen der Todesfreudigkeit christlicher Märtyrer u. dem starren Todestrotz eines Ungläubigen aber ist ein gewaltiger Unterschied. Man hat verstockte Verbrecher u. Gottesleugner mit ungebeugtem Sinn u. großer Festigkeit in den Tod gehen sehen; das ist derselbe kalte Trotz, mit welchem ein anderer sich die Kugel durch den Kopf schießt; wer den Muth hat, solche Verhärtung mit jener Freudigkeit u. jenem Seelenfrieden auch nur entfernt zu vergleichen, dem müssen wir allerdings die Fähigkeit absprechen, über das Wesen der Sittlichkeit ein Urteil zu haben.

Wenn Schleiermacher u. nach ihm andere das Interesse an der Vergeltung ein unfrommes nennen, indem dabei vorausgesetzt werde,

es gebe keine reine u. unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit u. Sittlichkeit, sondern beide würden nur angestrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen, so liegt darin insoweit etwas wahres, als der Mensch die Sittlichkeit nur als Mittel zur Glückseligkeit, u. noch dazu innerhalb des Standes der Sündhaftigkeit als verdienstvolles Mittel betrachtet, die Glückseligkeit aber als den zu fordernden Lohn. Sobald aber damit die Richtung auf die Glückseligkeit als eine wesentliche u. nothwendige Seite des höchsten Gutes verworfen würde, das Streben danach als wirklichem Lebenszweck überhaupt als unfromm erklärt würde, müßten wir diese Behauptung als einseitig u. unwahr zurückweisen. Jedes Gut, also jeder sittliche Zweck schafft Glückseligkeit; u. es wäre doch eine seltsame Forderung, wol nach dem Gute, aber nicht nach der darin liegenden Glückseligkeit streben zu dürfen. Gründen Christus u. die Apostel alles sittliche Opfer auf die Verheißung u. die zuversichtliche Hoffnung des ewigen Lebens, so scheint es für einen Christen nicht sehr geziemend, dies eine unsittliche Selbstsucht zu nennen. Wenn man sich auf den reformirten Danäus (S. 193) beruft, der (in seiner Ethica christ. I, c. 17) die Ehre Gottes als alleiniges Ziel hinstellt, um dessenwillen wir, wenn es erfordert würde, selbst den ewigen Tod übernehmen müßten, u. der das sittl. handeln um der ewigen Seligkeit willen als lohnsüchtiges bezeichnet, so ist einerseits zu bemerken, daß es einem der Gnadenerlösung sich bewußten Christen nicht einfallen kann, die ewige Seligkeit als einen schuldigen Lohn für sein Tugendverdienst zu betrachten, u. dies allein ist es, was Danäus zurückweist [fol. 78, ed. 3], andrerseits, daß jene allerdings etwas schroffe u. misverständliche Äußerung im Munde eines Danäus, der die persönl. Unsterblichkeit mit Entschiedenheit festhält [c. 18], doch noch einen ganz andern Sinn hat, als im Munde derer, welche in dem Gedanken der Unsterblichkeit nur ein „Dogma“ erkennen, welches für das fromme Leben ohne Bedeutung sei, u. welches man gern in möglichst zweideutige Redeweisen hüllt. Zur sittlichen Ehrung Gottes gehört es doch wol auch, daß wir seinen Verheißungen glauben, ihn darum lieben u. ihm danken u. aus solchem Liebesdank auch gottselig handeln. Das sittl. Leben ist doch nur dann ein wahres, wenn es ein voller u. wahrer Ausdruck des Kindesverhältnisses des Menschen zu Gott ist, u. es ist nicht bloß unrechtmäßig, sondern eine sündliche Nichtachtung Gottes, zu fordern, daß man nur die eine Seite dieses Verhältnisses im Auge haben, die andere davon gewaltsam losreißen u. vergessen solle, daß man in Gott nur den gebietenden, nicht auch den liebend verheißenden sehen solle. Hat Gott dem Menschen Unsterblichkeit verliehen, hat er dem Christen das ewige Leben verheißen, so kann u. darf auch der

sittliche Mensch kein anderes sittliches Ziel haben, als welches dieser Verheißung entspricht; wenn der Mensch bei seinem sittlichen Leben vergißt, daß es der Weg zum ewigen Leben ist, daß Gott ihm ein ewiges Ziel gesteckt, so weist er damit unsittlich Gottes Liebe zurück. Wer nicht aus Liebe heraus handelt, handelt unsittlich; für die Verheißung des ewigen Lebens aber schulden wir Gott dankbare Liebe; darum gibt es keine wahre Sittlichkeit, welche diesen Liebesdank nicht zu ihrem Beweggrunde hat.

Man hat gegen das hier sicherlich in vollem Einklange mit dem allgemeinen christlichen Bewußtsein ausgesprochene als gegen ein Antasten der unveräußerlichen „Errungenschaften neuerer Wissenschaft" mit hohem Unwillen Verwarung eingelegt*), u. sich sogar auf das A. T. berufen, in welchem ja thatsächlich der Glaube an die Unsterblichkeit nicht zu einem sittl. Beweggrunde gemacht werde. Nun wenn die Errungenschaften der neueren Wissenschaft in einem zurückkehren auf den alttestamentlichen Standpunkt bestehen sollen, vor dem man ja doch von jener Seite sonst nicht eben hohe Achtung zu haben pflegt, so dürfen wir uns wol gestatten, den Fortschritt über jene Errungenschaften darin zu suchen, zu dem Standpunkte Christi u. der Apostel zurückzukehren. Welchen weisen Erziehungsgrund jene alttestamentl. Auffassung hatte, haben wir bereits erörtert (S. 124), stehen aber nicht im mindesten an, zu bekennen, daß uns eben die christliche Sittlichkeit höher steht als die alttestamentliche, u. daß auch in sittlicher Beziehung „wer der kleinste ist im Himmelreich, größer ist" als der größte der alttestamentlichen Frommen [Mt. 11, 11], obwol dieselben in dem Glauben an die göttl. Verheißung, in der Hoffnung auf ein künftiges herliches Ziel für alle Kinder Gottes einen dem Unsterblichkeitsglauben keineswegs fremdartigen, sondern ihn stillschweigend einschließenden mächtigen sittlichen Beweggrund hatten. Ob die, welche in neuerer Zeit vermeintlich so uneigennützig auf die sittliche Anwendung des Glaubens an Unsterblichkeit verzichten, sonst ebenso in unbedingter Unterwerfung unter Gottes geoffenbartes Wort u. Führung ihren sittlichen Ruhm suchen, wie die Frommen des alten Bundes, scheint uns doch sehr zweifelhaft. Wir stellen es nicht in Abrede, daß es irgend eine Sittlichkeit geben könne ohne jenen Glauben, es handelt sich aber um die wahre Sittlichkeit, die eben den ganzen Menschen umfaßt u. alle Wahrheit sich zu eigen macht u. aus der Wahrheit ist. Die Mühe, die man sich gibt, um nachzuweisen, daß es auch ohne Glauben an Unsterblichkeit ein sittliches Leben geben könne, erinnert gar sehr an den

*) So bes. Alex. Schweizer in der Protest. Kirchenz. 1862, Nr. 1; Fr. Nitzsch, in d. Stud. u. Krit. 1863, II, 375.

unlängst gemachten Versuch eines Naturforschers, der einer lebendigen Taube das Gehirn mit einem Löffel herausschöpfte; das arme Thier lebte wirklich noch sechs Wochen lang u. fraß sogar noch. Es mag ganz interessante Versuche abgeben, wenn man an dem lebendigen Leibe des christlichen Glaubens ähnliche Auslöffelungen vornimt, u. unsere Theologen sind fleißig dabei; ob jener aber dabei sich wohlbefinde, ist eine andere Frage.

B. Der Mensch nach seinem sinnlich-leiblichen Leben.

§. 64.

Der sinnliche Leib als der Naturboden, auf welchem der Geist zu seiner vollen Wirklichkeit sich entwickelt, hat nicht einen Zweck für sich, sondern nur für den Geist, nämlich dessen vollkommen entsprechendes und schlechthin dienendes Organ für seine Beziehungen zur Natur zu sein. Darin ist folgendes enthalten: — 1. Die sinnliche Leiblichkeit ist troß ihrer die Freiheit des Geistes scheinbar hemmenden Macht an sich schlechthin gut, und es ist weder irgend etwas böses in ihr, noch ist sie der Grund für irgend ein Böses; und da die Leiblichkeit an sich im Einklange stehen muß mit dem Geiste und mit der Natur, so ist in ihr auch keinerlei Grund für irgend eine Hemmung des geistigen Lebens, für irgend einen Schmerz.

Die sittliche Bedeutung der Sinnlichkeit oder Leiblichkeit ist ein überaus wichtiger Punkt der christl. Weltanschauung, u. darf in keiner Weise für etwas unwesentliches gehalten werden. Sie gehört zu den auch außerhalb der Kirche jeßt mächtig angeregten Tagesfragen, u. die Stellung des christl. Bewußtseins zu diesen wird vielfach gänzlich verkannt. Schon früh, im 4. Jahrh., verbreitete sich in der christl. Kirche, zum theil durch außerchristliche Einflüsse angeregt oder doch unterstüßt, eine spiritualistische Auffassung des Natürlich-Sinnlichen, eine praktische Geringachtung desselben im Gegensaße zum Geistigen, u. das Mittelalter folgte im allgemeinen dieser Richtung; die Reformation kehrte zu der urchristlichen u. biblischen Auffassung zurück. Die neuere rationalistische Verstandesaufklärung bildete, im Unterschiede vom Mittelalter, den Spiritualismus nicht sowol praktisch als theoretisch aus, u. betrachtete das sinnlich-leibliche Leben, nicht etwa bloß im Stande der Sünde, sondern an sich u. ursprünglich, als die Hemmung des geistigen Lebens, als die eigentliche Quelle u. den Siß der Sünde u. daher als ein vorübergehendes, bald gänzlich abzustreifendes Übel, u. deutete, völlig unwahr, die neutestamentliche *σαρξ* auf die natürliche Leiblichkeit. Der Tod, früher als

Sold der Sünde betrachtet, galt nun als der Befreier von dem verführenden u. den Geist belastenden leiblichen Leben, als der an sich dazu bestimte rechtmäßige Anfang des ungehemten Lebens des Geistes. Die Sinnlichkeit ist das nicht angeerbte, sondern angeborene, nicht schuldvolle, sondern schulderzeugende malum originis, ein Übel, dessen Ursprung nicht der in freier Verantwortlichkeit sündigende Mensch, sondern der göttliche Schöpfungswille selbst war; mit der Leiblichkeit streift der Mensch daher auch die ihm nicht ganz zuzurechnende Sündhaftigkeit ab. Die Sünde besteht wesentlich in dem Überwiegen der Sinnlichkeit über den Geist; der Geist für sich hätte wenig oder keine Veranlassung zur Sünde. Die Lehre von einer Auferstehung des verklärten Leibes wird, als einer rohen, ungeistigen Weltanschauung angehörig, abgewiesen; nur der reine, körperlose Geist ist frei u. vollkommen. Im Gegensatze dazu hat der in neuester Zeit sich verbreitende irreligiöse Materialismus das sinnlich leibliche Sein über den Geist erhoben u. den Geist nur als eine vorübergehende Kraftäußerung der organisirten Materie erfaßt.

Die biblisch-christliche Auffassung ist weder jene spiritualistische, noch diese materialistische. Das von den Weltmenschen so oft eines einseitigen Spiritualismus beschuldigte Christentum legt dem leiblichen Dasein einen viel höheren sittlichen Werth bei als alles Heidentum. Der Leib ist zwar seiner Bestimmung nach dem Geiste schlechthin unterworfen, hat aber eben in diesem seinem vollkommenen Dienst auch theil an der hohen sittlichen Bedeutung des Geistes, ist ein sehr wesentlicher u. keineswegs als Hemmung zu beseitigender Theil der sittl. Person. Wie das Auge nicht sagen kann zu der Hand: ich bedarf dein nicht [1 Cor. 12, 21], so darf auch der Geist nicht solches zum Leibe sagen. Als die Naturseite des Menschen vermittelt die Leiblichkeit die Beziehung des Geistes zur Natur, also daß die Natur für den Geist erschlossen wird als Gegenstand des erkennens wie des handelns. Der Geist steht nicht bloß in Lebensbeziehung zum Geiste, sondern wesentlich auch zur Natur, u. bekundet auch darin seine Gottesebenbildlichkeit.

Die rechtmäßige Stellung des Leibes zum Geiste kann nicht unmittelbar aus der Wirklichkeit der gegenwärtigen Menschheit erkannt werden; denn wenn wir zunächst auch nur die Möglichkeit annehmen, daß der sittl. Geist der Menschheit aus seinem Einklange mit Gott gewichen sei, so wird dadurch die Erkentnis jener Stellung aus dem wirklichen Zustande unsicher, da aus dem gestörten Einklange des Menschen mit Gott auch die Störung des Einklanges mit sich selbst, vor allem zwischen Geist u. Leib folgt. Das wahre, ursprüngliche Verhältnis kann nur einerseits aus der biblischen Offenbarung u. dem Vorbilde Christi, andrerseits aus dem christl. Gedanken der Schöpfung erkannt werden. Darin, daß alles ge-

schaffene gut ist, liegt schon, daß die für den Geist geschaffene Leiblichkeit weder eine Hemmung noch eine natürliche Quelle von Leiden für denselben sein könne. Leiden u. Schmerz sind wol erziehende Zuchtmittel für den sündlichen Menschen, für den unsündlichen wären sie eine Umkehrung aller sittlichen Weltordnung. In Gottes gut geschaffener Welt müssen die unverdorbenen Menschen sich durch Liebesoffenbarung ohne Leiden u. Schmerzen erziehen lassen; dies leugnen heißt Gottes Liebe oder Allmacht verleugnen.

Die sinnliche Leiblichkeit in ihrer unverdorbenen Ursprünglichkeit kann weder durch an sich unsittliche Begierden das sittliche Leben, noch durch Schmerzensgefühle u. Krankheit das Glückseligkeitsgefühl stören, — das aequale temperamentum qualitatum corporis der Apologie (I, §. 17); — in dem gut geschaffenen kann kein Widerspruch sein zwischen dem Leben des Geistes u. dem des Leibes, u. zwischen diesem u. der Natur; jedes Leiden, jeder Schmerz aber ist die Bekundung eines Widerspruchs, eines Bösen im Dasein. In der heil. Schrift werden alle leiblichen Leiden ausdrücklich auf die Sündenschuld zurückgeführt [Gen. 3, 16. 19. Röm. 5, 12-21]; dies ist die einzig mögliche „Theodicee" in Beziehung auf die menschlichen Leiden. Der Leib des vernünft. Geistes gehört in die Macht desselben, nicht in die Macht der ungeistigen Natur; u. der Geist gehört seiner eigenen Macht an, nicht der eines an die Natur dahingegebenen Leibes; u. nur ein in jeder Beziehung freier Geist, der auch durch eine ihn hemmend Leiblichkeit nicht unfrei gemacht ist, ist imstande, die ganze sittl. Aufgabe zu erfüllen. In dem Maße, als man die dem Geiste jetzt thatsächlich hemmend gegenüberstehende sinnliche Leiblichkeit für die rechtmäßige, dem göttl. Schöpfungsgedanken entsprechende erklärt, muß man auch die sittliche Aufgabe herabsetzen. Und wenn die rationalistische Lehre die wahre Freiheit u. sittliche Befähigung des Geistes nur in der Befreiung desselben von dem Leibe findet, so liegt darin jedenfalls das wahre, daß die gegenwärtige Knechtschaft des Geistes unter die vielfach hemmende Macht des Leibes der an den sittl. Geist zu stellenden Aufgabe nicht entspricht. Wärend nun das evangelisch-christliche Bewußtsein diesen Widerspruch in Gottes Welt auf die Schuld des Menschen zurückführt, wirft jene Lehre die Schuld dieses von ihr selbst als etwas der sittl. Idee widersprechendes anerkannten Zustandes auf Gott, u. hebt damit die christl. Gottes-Idee auf, u. daher auch die unbedingte Giltigkeit der sittl. Aufgabe. Ultra posse nemo obligatur; das ist eine alte Wahrheit, nicht bloß im Gebiete des Rechts, sondern auch in dem der Sittlichkeit giltig.

§. 65.

2. Der Leib vermittelt die Beziehung der gegenständlichen Welt zum persönlichen Geiste durch die Sinne; und diese Vermittelung ist als eine in dem göttlichen Schöpfungswillen liegende eine wahrhaftige. Andrerseits vermittelt der Leib die thätige Beziehung des Geistes zur gegenständlichen Welt, und dem Geiste dienend vermittelt er so die zum sittlichen Zweck gehörende Herschaft des Geistes über die Natur, ist also das nothwendige und zureichende Organ des sittlichen Geistes in Beziehung auf die Außenwelt, nicht aber das der Natur für deren Herschaft über den Geist.

Hat der geschaffene Geist die Bürgschaft der Befähigung zur Erkentnis der Wahrheit (§. 60), so liegt darin schon, daß die durch die Sinne vermittelte Erkentnis auch eine wirkliche u. wahre sein müsse, daß die Sinneseindrücke an sich uns nicht täuschen. „Das hörende Ohr u. das sehende Auge, die hat beide Jehovah geschaffen" [Spr. 20, 12]; Gott aber ist ein Gott der Wahrheit; u. die feierliche Mahnung: „hebet eure Augen auf u. sehet; wer hat solche Dinge geschaffen?" [Jes. 40, 26] besiegelt zugleich der Sinne Wahrhaftigkeit. Täuschen die Sinne, so täuscht uns Gott. Wie es ohne Glauben an Gott keine Sittlichkeit gibt, so ist auch ohne Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der göttl. Weltordnung, zu welcher ja die Lebensbeziehung der Geschöpfe auf einander gehört, eine volle Sittlichkeit nicht möglich. Der Mensch kann nicht wahrhaftig sein sollen, wenn es die Schöpfung nicht ist. Die Sache ist also sittlich nicht so gleichgiltig, wie es beim ersten Anblick scheint. Soll Gott erkannt werden in seinen Werken [Röm. 1, 20], so müssen diese Werke auch wahr zu uns reden. Haben die Sinneseindrücke nur subjective Wahrheit, so haben sie gar keine, also überhaupt keinen Werth, so gibt es auch kein sittliches Verhältnis zu der gegenständlichen Welt, weil diese für uns eigentlich gar nicht da wäre. Es könnte also nur noch von einer sittl. Pflicht des Menschen zu sich selbst oder zu Gott die Rede sein. Der Skepticismus in diesem Bereich ist darum ebenso widersittlich wie unfromm. Die Täuschungen falschen Urteils über an sich wahre Sinneseindrücke dürfen natürlich mit der Täuschung der Sinneseindrücke selbst nicht verwechselt werden; nicht das Auge sieht am Horizont den Himmel die Erde berühren, sondern ein voreiliges Urteil führt zu dieser Täuschung. Wirkliche Sinnestäuschungen sind Krankheit, aber die Krankheit gehört nicht in den Stand der sittl. Reinheit.

Der Geist soll herschen über die Natur, aber nicht unmittelbar, durch einen bloßen, also zaubernden Willen, sondern mittelst des von ihm beherschten Leibes. Die Bestimmung zu dieser Herschaft ist schon

in dem Bau des menschlichen Leibes ausgesprochen; aufgerichtet, von dem Boden abgewandt, die Hände zur vielseitigsten Thätigkeit eingerichtet, trägt der menschl. Leib das Bild wie die Wirklichkeit der Freiheit u. der Herschermacht. Unterwirft der Materialismus den Geist der Natur, so unterwirft die christliche Weltanschauung die Natur dem Geiste; u. wie der Geist vollkommen Herr ist über seinen Leib, so ist er es durch seinen Leib auch über die Natur. Freilich zwingt nicht der kindische, sittlich unreife Geist die Natur nach seinen vernunftlosen Launen; wir reden hier nur von dem vernünftigen Geiste. Da gilt nicht das Wort: „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach"; bei dem rechten Menschen ist auch das Fleisch willig u. stark. Wie durch die Sinne die Natur offen u. aufgeschlossen ist für den erkennenden Geist, so ist sie es durch die leiblichen Organe auch für den wollenden. Wenn sich dies in Wirklichkeit anders zeigt, wenn da der Leib nicht mehr ein schlechthin dienstwilliges Mittel für die Herschaft des Geistes über die Natur ist, sondern viel öfter ein Mittel der Natur für ihre Herschaft über den Geist, so ist das eben nicht das richtige, ursprüngliche Verhältnis, sondern die schwächende Wirkung der Sündenschuld.

§. 66.

3. Die anfängliche Beschränkung der Freiheit des sich rechtmäßig entwickelnden Geistes durch den Leib kraft dessen gebundensein an die äußere Natur ist nur der entsprechende rechtmäßige Ausdruck für noch vorhandene innerliche Unfreiheit des noch ungereiften Geistes, und ist darum auch dessen Schutzwehr gegen seine eigne Unreife, ein von Gott gewolltes Erziehungsmittel für denselben. Aber diese zunächst beschränkende Stellung des Leibes zum Geiste ist nur eine vorübergehende, ist nicht wirkliche Hemmung. Dem zu höherer Vernünftigkeit und Freiheit sich hinaufringenden Geiste in der eignen Entwickelung nachfolgend, wird der Leib von einem anfänglich überwiegend bestimmenden und bedingenden zu einem überwiegend durch den Geist bestimten und bedingten; und in seiner letzten, der völligen sittlichen Reife des Geistes entsprechenden Vollendung wird er das vollkommen vom Geiste durchdrungene, ihm zum vollkommenen Eigentum gewordene, schlechthin dienende Organ des freigewordenen Geistes, zum vollkommen durchgeisteten oder verklärten Leibe, welcher, aus dem ursprünglichen, unfreien Naturleibe in stetigem Fortgange entwickelt, weder durch einen gewaltsamen Tod desselben bedingt, noch selbst einem Tode unterworfen ist, weil er das nothwendige und rechtmäßige Organ des unsterblichen Geistes ist.

Es wäre eine Ungerechtigkeit des Schöpfers u. ein gottwidriger Fehler der Schöpfung, wenn der an sich freie u. sittlich gereifte Geist in Unfreiheit gebunden wäre durch eine an sich vernunftlose Natur, u. die schriftwidrige Vorstellung, daß der vernünftige Geist zur Strafe für frühere Schuld in einem andern Leben in den Körper wie in ein Gefängnis gebannt worden sei, wäre dann die einzig mögliche Rechtfertigung des Schöpfers. Aber die allerdings auch für den vorsündlichen Zustand anzunehmende bedingte Unfreiheit des Geistes, daß er gebunden ist an den natürlichen Wechsel von Schlaf u. Wachen [vgl. Gen. 2, 21], an die natürlichen Bedürfnisse der Ernärung ꝛc. [vgl. Gen. 1, 29. 30], ist nicht gegen, sondern für den Geist. Sie bekundet dem persönlichen Geiste seine Zugehörigkeit zu dem in sich einigen u. geordneten All, seine geordnete Verbindung mit der Natur; sie schützt den noch unfertigen Geist vor thörichter Selbstüberhebung, vor willkürlichem, vernunftlosem eingreifen in die göttl. Weltordnung, lehrt ihn sich unterwerfen unter die von Gott selbst gewollten u. geordneten Gesetze des Daseins, lehrt ihm Demuth u. bringt ihm seine Abhängigkeit von Gottes Walten zum Bewußtsein, u. lehrt ihm dadurch, daß er nur in der freien u. willigen Selbstverleugnung in Beziehung auf Gottes Willen die wahre Freiheit erlangen könne. Der Hunger ist der gewaltigste Antrieb zur Thätigkeit u. darum zur Entwickelung des Geistes, u. es gibt nach dem Eintritt der Sünde kein anderes so schnell u. kräftig wirkendes Mittel, den Geist aufzurütteln aus trägem Schlummer [Spr. 16, 26. Gr.]. Der Hunger hat da nicht bloß für den einzelnen eine Bedeutung, er ist eine weltgeschichtliche Macht, die erste u. nachhaltigste Triebfeder der Kulturgeschichte. Die vorsündliche Menschheit kennt zwar keine Hungers-Noth, wol aber das eine Erfüllung fordernde Bedürfnis; u. es gehört nicht zum Leiden, sondern zur wahren Menschheit Christi, daß auch er den Hunger empfand.

Was aber erziehender Anfang ist, ist nicht auch das bleibende; doch nicht der Leib, sondern seine beschränkende Macht ist das vorübergehende. Die Auffassung, daß der Leib nicht eine bleibende Bedingung des Geistes, sondern nur ein für die Vernichtung bestimter Kerker sei, eine eigentlich unnütze, lastende Beigabe des Geistes, ist zwar eine sehr beliebte, aber sehr unchristliche. Was Gott thut, das ist wohl gethan; u. er hat den Leib dem Geiste zum vollen Dienst gegeben u. nicht zur Last u. Fessel. Daß der ursprüngliche Leib nur eine abzustreifende werthlose Hülle oder Schale sei, wie die Puppenhülle eines Schmetterlings, davon weiß die heilige Schrift nichts; — das zerbrechen der irdischen Hütte [2 Cor. 5, 1], gilt nur dem Leibe der Sünde u. des Todes [Gen. 3, 19]; — der Leib ist ursprünglich vielmehr die von Gott gewollte **bleibende Bedingung des wahren Lebens**, obgleich nicht die schlecht-

hin nothwendige des Lebens des Geistes überhaupt. Christus, der vollkommene Mensch, zeigt an sich, was der menschl. Leib bedeute u. sei; Christi Auferstehung ist ein Stein des Anstoßes für jeden einseitigen Spiritualismus. Christus lebt nicht als bloßer, leibloser Geist fort, sondern in dem nun verklärten Leibe, u. er wird unsern durch die Sünde nichtigen Leib verklären, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe [Phil. 3, 21]. Diese Verklärung, aber ohne Tod, nicht ein entkleidetwerden, sondern ein überkleidetwerden [2 Cor. 5, 4], ist der ursprüngliche Zweck des dem unsterblichen Geiste zum Organe dienenden Leibes. Des Geistes Leib ist eben als solcher nicht mehr bloßes Natursein, sondern ist als voller Besitz des unsterblichen auch selbst der allen bloßen Naturdingen eignenden Vergänglichkeit entnommen. — Der Tod wird in der Schrift immer auf die Sünde zurückgeführt, (wovon später); u. der große Nachdruck, den das N. T. auf die Auferstehung des Leibes legt, zeigt, was der ursprüngliche Leib sein sollte. Ist es sittliche Aufgabe für den Geist, frei zu sein, vernünftig zu herschen über das blos natürliche, so tritt der Tod, als eine gewaltsame Durchbrechung des Lebens, in schneidenden Widerspruch mit jener Aufgabe; er bekundet die volle Übermacht der bewußtlosen Natur über den Geist, die Ohnmacht des Geistes gegenüber der Natur, den Zustand wirklicher Knechtschaft des Geistes unter die Natur. Wäre dieser grelle Widerspruch der Wirklichkeit gegen das sittliche Wesen des Geistes ein ursprünglicher u. in der Natur der Dinge oder dem Schöpfungswillen selbst liegender, so wäre aller Sittlichkeit der Nerv durchschnitten, der sittliche Muth gebrochen. Gegen das Übermächtige ankämpfen ist Thorheit; ist die vernunftlose Natur das mächtigere über den sittl. Geist, so kann dieser verständigerweise nichts besseres thun, als der übermächtigen nachgeben, die eigne sinnliche Natur höherstellen als das geistige.

C. Die Einheit des Geistes und des Leibes.

§. 67.

Kraft der Vereinigung des Geistes und des Leibes zu einer Persönlichkeit wird der Geist auch in seinem sittlichen Leben mannigfach bestimt, und erscheint so in verschiedenen Daseinsformen, die auch eine verschiedene Äußerung der Sittlichkeit bedingen.

1. Die Altersstufen. Der Geist hängt in seiner Entwickelung von der des Körpers ab, aber nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise; die Entwickelungsstufen des sittlichen Geistes, die mit denen des Leibes nicht ganz zusammenfallen, sondern nur im allgemeinen und theilweise mit diesen gleichlaufen, sind folgende: — a) Die

Stufe der sittlichen Unmündigkeit, der Kindheit. Der Leib ist da noch Macht über den Geist, der Geist in den meisten Dingen noch wesentlich unfrei, abhängig von äußeren sinnlichen und geistigen Einwirkungen, ist mehr geleitet als sich selbst leitend. — b) Die Stufe des Überganges zur Mündigkeit, noch schwankend zwischen Freiheit und Unfreiheit; die Sittlichkeit erscheint wesentlich unter der Form des freien Gehorsams gegen die Erziehenden. — c) Die Stufe der sittlichen Mündigkeit. Der Mensch hat sich in seinem eignen Besitz, ist wirklich Herr über sich selbst in Beziehung auf die sittliche Selbstentscheidung, vermag sich durch sein sittliches Bewußtsein selbständig zu leiten; daher volle sittliche Zurechnungsfähigkeit und das ausbilden eines selbständigen Charakters. — Ein zurücksinken des sittlich mündiggewordenen in einen Zustand sittlicher Unzurechnungsfähigkeit, ein kindischwerden, ist in dem rechtmäßigen Zustande der Menschheit nicht denkbar, wol aber eine größere Abwendung von den bloß irdischen Dingen, eine immer entschiedenere Hinwendung zu dem Überirdischen, in dem sittlichen Greisenalter.

Die Entwickelung des mit dem Leibe geeinigten Geistes besteht nach einer Seite hin darin, daß er seine ursprünglich rechtmäßige größere Abhängigkeit vom leiblichen Leben immer mehr abstreift, immer freier wird, zur Mündigkeit sich heranbildet. Können wir auch den zuerst geschaffenen Menschen uns nicht als im Zustande bewußtloser Kindheit auftretend denken, so gelten die angeführten, im Wesen des sich entwickelnden Lebens selbst liegenden Stufen doch von allen nachfolgenden Geschlechtern, u. auch der erste Mensch konnte nicht sofort als der vollkommen mündige, sittlich schon gereifte Geist auftreten, sondern hatte ähnliche Entwickelungsstufen durchzumachen. Nach der naturalist. Auffassung ist die geistige Lebensentfaltung ausschließlich u. schlechthin bedingt durch die leibliche, ist nur deren Blüte u. Krafterscheinung. Diese Behauptung wird wie die vorausgesetzte Grundanschauung schon durch die Thatsache widerlegt, daß die geistige Entwickelung der körperlichen oft weit voraneilt u. bei rechtmäßiger Entwickelung sogar voraneilen muß, u. daß bei körperlich ganz gleich entwickelten Menschen die geistige Reife ungemein verschieden sein kann. In einem noch ungereiften Körper kann ein gereifter Geist, in einem schwachen u. kranken Körper ein starker Geist sein; das wäre bei jener Auffassung undenkbar. Besonders ist es die sittliche Entwickelung, welche viel früher zu charaktervoller Reife kommen kann als das körperl. Leben; das Wachstum in der Erkentnis ist noch eher abhängig von der körperl. Entwickelung; der Ver-

stand kommt nicht vor den Jahren, u. geistig frühreife Kinder sind meist krankhafte Erscheinungen; aber einen wirklichen u. festen sittlichen Charakter kann schon eine noch sehr jugendliche Seele sich erringen. Der Satz: „Jugend hat nicht Tugend", ist, insofern er eine Entschuldigung sein soll, ein schlechthin unsittlicher u. verkehrter.

Kraft der rechtmäßigen Überlegenheit des Geistes über den Körper werden die den leiblichen Entwickelungsstufen entsprechenden geistigen Stufen mit jenen der Zeit nach nicht zusammenfallen, sondern ihnen etwas voraneilen. Die erste Stufe ist die der kindlichen Unschuld, wo das Kind noch nicht weiß zu unterscheiden, was gut u. was böse ist [Jes. 7, 16], wo das sittl. Bewußtsein noch schlummert, u. die Lebensthätigkeit noch nicht ausgeht von einem eines sittl. Zweckes sich bewußten Willen, sondern von unbewußten Gefühlen, welche unmittelbar durch äußerliche oder sinnliche Einwirkungen erregt sind; eine eigentliche Zurechnungsfähigkeit kann hier also noch nicht angenommen werden. Das Kind hat wol Zuneigung u. Abneigung, Liebe u. Zorn u. andere Gemütszustände, aber weiß noch nicht wirklich darum, hat sich geistig noch nicht wirklich in seiner Gewalt. Der Gehorsam erscheint da erst als bloße kaum bewußte, nur auf unmittelbaren Gefühlen u. auf Nachahmungstrieb ruhende Folgsamkeit, die wol ein Keim des Sittlichen, aber noch nicht wirkliche Sittlichkeit ist, u. sich ja ähnlich auch bei gezämten Thieren findet. Die von Christo aufgestellte Vorbildlichkeit der Kinder [Mt. 18, 3] bezieht sich nicht auf eine sittliche Vollkommenheit derselben, sondern nur auf ihre Empfänglichkeit für sittl. Einwirkungen, auf ihre Unschuld, auf das Bewußtsein ihrer Hilfsbedürftigkeit u. ihre Glaubenswilligkeit.

Die Stufe des Übergangs, das Knabenalter, ist die Zeit, wo der Mensch schon weiß das Gute u. Böse zu unterscheiden, wo also ein wirkliches sittliches Bewußtsein vorhanden ist, aber noch nicht als durchgebildetes, sich in jedem Falle selbst bestimmendes, sondern erst als Bewußtsein von gut u. böse im allgemeinen, dessen bestimte Anwendung auf den einzelnen Fall aber meist noch nicht der eignen freien Selbstentscheidung überlassen ist, sondern der Weisung der Erzieher. Der Knabe hat das bestimte Gesetz noch in gegenständlicher Weise, in dem Willen der Eltern; sein sittl. Bewußtsein zeichnet nur die allgemeinen Umrisse, die bestimteren Züge u. die Farben erhält es erst durch ein ihm noch gegenständliches sittl. Bewußtsein. Der Gehorsam ist also die eigentlichste Gestalt der Sittlichkeit dieser Periode; u. die nächstliegende Gefahr der Sittlichkeit bei der noch obwaltenden Unsicherheit ist die bei dem hervorbrechenden Bewußtsein sittlicher Selbstbestimmung leicht aufkeimende Neigung, aus dem noch allgemein u. unbestimt gehaltenen sittl. Bewußtsein das einzelne Verhalten unmittelbar selbst bestimmen zu wollen, also

die Neigung zu vorzeitiger Freiheit, das Wohlgefallen am ungeregelten Genuß der Freiheit, an der Willkür der Selbstbestimmung. Dies war die Gefahr, der auch die ersten Menschen unterlagen.

Die Stufe sittlicher Mündigkeit überholt bei rechtmäßiger Entwickelung die der leiblichen Reife bei weitem. Wärend das bürgerliche Gesetz die bürgerliche Mündigkeit, also die Zeit der vollen Verständigkeit, in die Zeit der vollen körperl. Reife setzt, erklärt die sittliche Gesellschaft, die Kirche, den Menschen schon viel früher für sittlich mündig (Confirmation); u. auch der Staat setzt die volle sittliche Zurechnungsfähigkeit viel früher als die bürgerl. Mündigkeit. Diese Bestimmungen ruhen auf wohlbegründeter Erfahrung. Der Jüngling weiß nicht mehr bloß die sittl. Aufgabe im allgemeinen, sondern hat auch die Fähigkeit, das Leben im einzelnen ihr entsprechend zu bestimmen. Der Gehorsam gegen die Erzieher verwandelt sich in Gehorsam gegen das sittl. Gesetz, welches jenen freilich mit einschließt, aber nicht mehr als einen im wesentlichen unbedingten, sondern als einen an dem sittl. Gesetz zu prüfenden. Der sittlich mündige kann, freilich nur bei Voraussetzung der Sündhaftigkeit der Menschheit, in den Fall kommen, den Eltern den Gehorsam versagen zu müssen; u. auch das bürgerl. Gesetz findet in solchem Gehorsam von dem erwänten Zeitpunkte an keine Entschuldigung mehr für begangene Gesetzesverletzungen.

Das kindischwerden der Greise wäre ein höchst gewichtiger Grund, die persönliche Unsterblichkeit zu bezweifeln, wenn es die rechtmäßige Erscheinungsform des höheren Alters wäre. Wenn aber schon in dem gegenwärtigen sündhaft entarteten Zustande des Menschengeschlechts jenes kindischwerden keineswegs eine nothwendige u. allgemeine Erscheinung ist, wenn vielmehr die Frucht eines sittlich-frommen Lebens auch im höheren Greisenalter, trotz alles sonstigen schlummerartigen Sinkens der Verstandeskräfte, eine Steigerung des frommen u. sittlichen Bewußtseins ist, wenn selbst das bessere Heidentum die Ehrfurcht vor der sittl. Weisheit der Greise zu hoher Tugend macht: so können wir daraus schließen, wie wenig bei einem unsündlichen Zustande der Menschheit ein wirkliches kindischwerden auch in sittlicher Beziehung statthaben könnte. Wie sich im unsündlichen Zustande das rechtmäßige Greisenalter gestaltet haben würde, wissen wir nicht; das aber wissen wir, daß das zu höherer Verklärung bestimte, dem wirklichen, gewaltsamen Tode entnommene Leben des unsterblichen Geistes nicht einer Rückkehr zum Zustande sittlicher Unmündigkeit ausgesetzt sein konnte, höchstens zu jener frei sich vollbringenden Verklärung durch größere Abwendung von den zeitlichen Dingen sich sittlich vorbereitet haben würde. Alles kindischwerden können wir nur als eine schlechthin krankhafte, auf der Sünde ruhende Er-

scheinung betrachten, weil es in offenbarem Widerspruche mit dem Wesen u. der Bestimmung des persönlichen Geistes steht.

§. 68.

2. Der Unterschied der Temperamente, der durch die verschiedene körperliche Eigentümlichkeit verschieden bestimten Stimmungen des Geistes in seiner Beziehung zur Außenwelt. Diese Verschiedenheiten sind, als ein Ausdruck der zur Vollkommenheit des Ganzen gehörigen Mannigfaltigkeit des Daseins, an sich gut und wirken eine lebendige Wechselbeziehung der Menschen unter einander. Als bloße Naturbestimtheit des Geistes haben sie zunächst noch keine sittliche Bedeutung, sie erhalten sie aber als Voraussetzungen des sittlichen Lebens. Sie machen nicht den sittlichen Charakter aus, sollen vielmehr in ihrer Einseitigkeit von diesem überwunden und zur Tugend gebildet werden. — Verwandt hiermit ist der rechtmäßige Unterschied der natürlichen Eigentümlichkeiten der Völker.

Auf naturalistischem Standpunkte wird auf die Temp. ein großes Gewicht gelegt, als auf ursprüngliche sittliche Bestimtheiten. Aber was ursprünglich u. bloß natürlich ist, ist noch nicht sittlich, sondern nur die Voraussetzung des Sittlichen. Der sittliche Charakter wird nie von der Natur, sondern nur durch das freie Thun des Menschen selbst bestimt; in dem Maße, als man das Sittliche durch die Natur bestimt sein läßt, hebt man es auch auf. Wärend die Alten die Temp. mehr in ihrer rein körperlichen Bedeutung nahmen, legt man in neuerer Zeit oft zum Nachtheil der Sittlichkeit mehr Nachdruck auf die geistig-sittliche Bedeutung derselben. Es wird viel Spielerei damit getrieben, u. es macht sich vielfach die Neigung geltend, sich selbst in seiner sittlichen Eigentümlichkeit aus bloßen Naturzuständen zu begreifen, statt in sein sittliches Wesen, in das eigne Herz zu blicken, u. man entschuldigt gar gern seine sittl. Schwächen u. Leidenschaften durch das Temp.; das ist naturalistisch u. eigentlich materialistisch. Das Temp. ist nur der an sich rechtmäßige Boden, auf welchem sich die Sittlichkeit gestalten soll; es gibt aber nicht selbst die sittl. Aufgabe, sondern hat nur Einfluß auf ihre bestimte Gestaltung; wessen Charakter nur durch sein Temp. gebildet ist, der hat gar keinen. Der sittl. Charakter steht über allem Temp., u. bei verschiedenen u. entgegengesetzten Temp. können gleichartige sittl. Charaktere gebildet werden, u. umgekehrt. Die Temp. sind an sich nicht eine Eigentümlichkeit des Geistes, sondern sind in der des leiblichen Lebens begründet, u. gehen auf den Geist nur über kraft einer Art von communicatio idiomatum. Man unterscheidet vier Temp., nach der

Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen u. nach der thätigen Äußerung in Bez. auf die Außenwelt: 1) für äußere Eindrücke sehr offen, u. dabei mehr von außen erregt als selbst handelnd, das leichte, sanguinische T.; — 2) für äußere Eindrücke sehr offen u. dabei mehr selbstthätig, selbständig entgegenwirkend u. auf die Außenwelt einwirkend, das heiße, cholerische T.; — 3) für äußere Eindrücke weniger empfänglich, u. dabei mehr unthätig, gleichgiltig, das kalte, phlegmatische T.; — 4) bei gleich geringer Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen mehr thätig, das aufgenommene in sich vertiefend, das schwere, melancholische T. — Die einzelnen Temp. kommen aber in diesem reinen Unterschiede nicht allzuhäufig vor, meist sind sie gemischt u. abgeschwächt. Das T. bleibt nicht immer dasselbe, sondern ändert sich nach den äußerlichen Verhältnissen u. dem Alter des Menschen.

Da der sittliche Mensch sich nicht von dem Vernunftlosen bestimmen lassen darf, sondern sich auf grund des sittl. Bewußtseins selbst frei bestimmen soll, so ist er um so sittlicher, je mehr er sein Temp. dem sittl. Willen unterwirft u. nicht etwa grade nur diejenigen Tugenden ausbildet, die seinem Temp. leichter werden, wie die Freundlichkeit bei dem sanguinischen, die Geduld bei dem phlegmatischen, der Muth bei dem cholerischen. Die Sittlichkeit besteht vielmehr in dem inneren Einklange der verschiedenen sittl. Seiten u. hat also die Einseitigkeit jedes bestimmten Temp. zu bekämpfen. Das leichte Temp. neigt zum Leichtsinn, das heiße zur Heftigkeit u. Rachsucht, das kalte zum Kaltsinn u. zur Trägheit, das schwere zur Lieblosigkeit u. Engherzigkeit. Wer das Temp. ungezügelt gehen läßt, bildet nicht dessen Tugend, sondern dessen Fehler aus; denn Tugend ist nie bloßer Naturtrieb. Als eigentümliche Anlage muß das Temp. wie jede Anlage sittlich gebildet, also in den rechten Einklang mit dem sittl. Ganzen des Lebens gesetzt werden. Keine Sünde findet ihre sittliche Rechtfertigung in dem Temp.; u. andrerseits ist auch nur diejenige Handlungsweise sittlich gut, die nicht bloß aus dem Temp., sondern aus dem sittl. Bewußtsein entspringt.

Der Unterschied der natürlichen Völker-Eigentümlichkeiten ist verwandt mit dem Unterschiede der Temperamente. Auch bei einem unsündlichem Zustande wäre eine zunächst auf der Landesverschiedenheit ruhende Mannigfaltigkeit von Völkern mit besonderen Eigentümlichkeiten vollkommen rechtmäßig u. nothwendig [Ap. 17,26]. Ist der Bergbewoner in seinem ganzen leiblichen u. geistigen Wesen ein anderer als der Bewoner der Ebene, der Nordländer ein anderer als der Mensch des heißen Erdstrichs, so entstehen daraus verschiedenartige Gestaltungen der sittl. Aufgabe, die aber nicht mit einander in feindlichen Gegensatz treten können, sondern eine anregende Mannigfaltigkeit bilden,

woraus nur ein um so höherer u. lebendigerer Einklang des Ganzen entsteht. Die Arbeit u. der Genuß, das Familienleben wie das der Gesellschaft werden sich verschieden gestalten müssen; u. die rechte Durchbildung u. Bewarung der rechtmäßigen Volkseigentümlichkeit gehört wesentlich mit zu der sittl. Vollkommenheit. Es ist nicht ein Fortschritt der geistig-sittlichen Bildung, sondern zum theil eine Entartung, wenn man in neuester Zeit vielfach die Volkseigentümlichkeiten ganz zu verwischen, eine möglichst große Einförmigkeit herbeizuführen sucht. Mannigfaltigkeit ist nicht Verwirrung der Sprachen u. der Geister, u. hat gegenüber dem kahlen, unlebendigen einerlei ihr gutes sittliches Recht. Jakobs Söhne, verschieden in ihrem Charakter, bildeten auch rechtmäßige Verschiedenheit der Stämme des Volkes Israel; aber dennoch sollte u. konnte ein Geist unter ihnen sein.

§. 69.

3. Der Unterschied der Geschlechter bedingt auch eine verschiedene Eigentümlichkeit der sittlichen Aufgabe. Der Mann vertritt die nach außen wirkende und schaffende Seite der Menschheit, das Weib die empfangende, bildende, jener mehr die Geistesseite, diese mehr die Naturseite; bei jenem überwiegt der Gedanke und der Wille, bei dieser mehr das Gefühl; dem Manne ist es mehr eigen, selbständig zn sein, dem Weibe mehr, sich sittlich anzuschließen. Die sittliche Aufgabe ist für beide im einzelnen eine verschiedene, aber bei beiden von gleichem Werth; es sind nur zwei verschiedene, einander ergänzende Seiten derselben Sittlichkeit. Die Sittlichkeit beider Geschlechter besteht grade darin, die jedem derselben eigentümliche Seite des sittlichen Lebens besonders auszubilden, nicht als einerlei, sondern als im Einklange mit der Eigentümlichkeit des andern.

Der Gegensatz der beiden Geschlechter ist die höchste, vergeistigte Durchbildung des alles Weltleben bedingenden, in mannigfachen Gestaltungen auftretenden Urgegensatzes von thätigem u. ruhendem, activem u. passivem, der in jeder Einzelerscheinung der Welt in irgend einer Einigung auftritt. Es gibt nirgends bloße Kraft, nirgends bloßen Stoff, überall in der Natur sind beide geeint, u. doch sind sie nicht dasselbe. Was dieser erste Gegensatz in der Natur ist, was die weiteren Gegensätze von Licht u. Schwere, von „Repulsion u. Attraction“, von Bewegung u. Ruhe, von Sonne u. Planet, von Thier u. Pflanze, von Arterien u. Venen ꝛc. sind, das ist in höchster Verklärung u. Vollendung in der Menschheit der Gegensatz von Mann u. Weib. Daß die Naturseite bei dem Weibe etwas stärker hervortritt als bei dem Manne,

zeigt sich auch in der früheren körperlichen Entwickelung u. Reife des weibl. Geschlechts u. in der größeren Abhängigkeit von der Natur u. ihrem zeitlichen Wechsel in dem gesamten weibl. Geschlechtsleben. Die höhere Geisteskraft ist unzweifelhaft bei dem Manne, u. die sittl. Unterwerfung des Weibes unter den Mann in der Ehe wie in der Gesellschaft eine unzweideutige Weltordnung. Der Unterschied beider Geschlechter soll nicht aufgehoben, sondern zum sittlichen Einklange durchgebildet werden. Wie künstlerisch eine weibische Mannesgestalt oder eine männliche Frauengestalt unschön, eine Zwittergestalt für einen unverdorbenen Sinn widerwärtig, eine geschlechtslose Gestalt ausdruckslos u. unnatürlich erscheint, so muß auch in sittlicher Beziehung der Mann seine Männlichkeit durchbilden, u. jedes übergreifen in die Eigentümlichkeit des andern Geschlechts ist nicht bloß unnatürlich, sondern auch unsittlich.

II. Das Gesamtwesen als sittliches Subject.

§. 70.

Der Mensch ist nicht bloßes Einzelwesen, sondern bildet kraft seiner sittlichen Vernünftigkeit, welche das viele überall zur Einheit zu bringen sucht, auch ein sittliches Gesamtwesen, eine Gemeinschaft von Personen, zu welcher sich der einzelne als dienendes Glied verhält, und welche für sich wieder eine bestimte sittliche Aufgabe hat, für deren Erfüllung zwar die einzelnen ihr angehörigen Personen berufen sind, aber diese von dem einzelnen zu erfüllende sittliche Aufgabe fällt nicht zusammen mit der, welche er als persönliches Einzelwesen für sich zu erfüllen hat. Eine Vielheit von Personen wird erst zu einem sittlichen Gesamtwesen, wenn sie durch ein wirklich gemeinsames Bewußtsein und eine gemeinsame sittliche Aufgabe zu einer Lebenseinheit vereinigt wird, und die einzelnen Glieder nicht bloß das Ganze auf sich, sondern auch und wesentlich sich auf das Ganze beziehen; und das sittliche Leben des Menschen ist um so vollkommener, je mehr es sich zu einem Leben der Gesamtheit entwickelt; und das letzte Ziel der sittlichen Entwickelung ist es, daß die ganze Menschheit ein einiges sittliches Gesamtwesen werde. Die wahre Sittlichkeit des einzelnen ist also immer eine zweifache: eine persönlich-besondere, und eine, welche der Ausdruck der sittlichen Aufgabe des Gesamtwesens ist, in deren Namen er sie vollbringt; keine ist der andern untergeordnet, sondern sie stehen in lebendiger Wechselbeziehung.

Der Gedanke von der Gesamtheit als sittlichem Subject ist ein für die Sittenlehre überaus wichtiger. Das Heidentum hat denselben nur sehr unvollkommen erfaßt, weil der Gedanke der einigen Menschheit ganz fehlt, u. weil da, wo das Gesamtwesen am mächtigsten hervortritt, in China, nur eine naturalistische, mechanische Weltanschauung gilt, dagegen da, wo der persönliche Geist in den Vordergrund trat, im Abendlande, derselbe überwiegend nur in der Gestalt des starken Einzelwillens auftrat, der Wille also nicht als allgemeiner, sondern als Willkür erschien, so daß das Gesamtwesen selbst diesen Charakter des Einzelwillens trug. In dem israelitischen Gottesstaate sind kraft des göttlichen Erziehungszweckes erst die keimartigen Anfänge des sittlichen Gesamtwesens, u. es überwiegt die Sittlichkeit des einzelnen über die Gesamtsittlichkeit. Auf den Gedanken der letzteren selbst aber ist deutlich genug hingewiesen. „Ich will dich zum großen Volke machen; in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“ [Gen. 12, 2. 3]; das ist nicht bloß ein Segen, sondern auch eine sittliche Aufgabe für Abraham, daß er sein gesamtes Leben nicht bloß auf sich selbst beziehe, sondern auch auf sein Volk u. durch dieses auf die gesamte Menschheit, daß er nicht bloß als Abram, sondern als Abraham, als Vater der Völker wirke u. strebe [Gen. 17, 5]. Das Christentum verwirklichte den hohen Gedanken; die Wahrheit, die den Menschen recht frei macht, machte auch die Begründung einer wahren sittlichen Gemeinschaft wieder möglich, zunächst als Kirche, dann aber auch als christlicher Staat. Der Gedanke der sittl. Gemeinschaft tritt da sofort als eine grundlegende auf. Die persönliche Gemeinschaft mit dem persönlichen Gottes- u. Menschensohne als dem Haupte schafft das wahre, lebendige sittl. Gemeinwesen; der einzelne lebt für die Gesamtheit, u. die Gesamtheit für den einzelnen, u. beide durch Christum u. für Christum. Dies weist auf die sittliche Bestimmung der reinen Menschheit hin.

Das sittliche Thun der einzelnen Person als solcher ist bestimt zu unterscheiden von dem sittl. Thun derselben als Trägerin der Gesamtsittlichkeit. Schon der Umstand, daß bei vorhandener Sündhaftigkeit diese zweifache Sittlichkeit in einen Gegensatz u. Widerspruch treten kann, daß jemand seine Schuldigkeit als Staatsbürger bis zu einem gewissen Grade von Verdienstlichkeit thun kann, wärend seine persönliche Sittlichkeit sehr niedrig steht, zeigt, daß in der Sache selbst ein Unterschied obwaltet. Was ich als lebendiges Glied des sittlichen Gesamtwesens thue, aus dem Geiste desselben heraus, gewissermaßen im Namen u. in Vertretung desselben, also nicht weil ich sittliches Einzelwesen bin, sondern weil ich einer sittl. Gemeinschaft als Theil angehöre, das muß freilich bei wahrer sittlicher Reife in vollem Einklange mit

meiner persönlichen sittl. Gesinnung sein; aber Einklang ist nicht Einerleiheit. Als Träger des sittl. Gesamtwesens u. Gesamtbewußtseins tritt mein persönlicher Einzelwille wesentlich zurück, der Gesamtgeist ergreift u. führt mich, waltet bewältigend in mir, drängt das auch an sich rechtmäßige Einzelwohl zurück. Der Krieger, der für das Vaterland kämpft, handelt nicht aus seinem persönlichen Einzelwillen heraus; er will, wenn er darin sittlich ist, nichts für sich, sondern alles nur für das Vaterland, er opfert sein persönliches Recht an Familienglück, an ruhige Arbeit u. erlaubten Genuß, ja sein Leben selbst für die Gesamtheit, nicht als persönliches Einzelwesen, sondern als lebendiges Glied des Volkes. Die Sittlichkeit der Einzelperson trägt mehr männlichen, die der Gesamtheit mehr weiblichen Charakter, indem hier das ergriffensein, das sichanschließen, hingeben, bis zum aufopfern, überwiegt. Die sittliche Ehre einer Gesamtheit ist eine andere als die des einzelnen; wenn der Soldat die Fahne seines Regiments verteidigt, so ist es nicht die eigne Ehre, sondern die des Ganzen, die ihn treibt; wo aber Ehre ist, da ist auch Sittlichkeit.

Die Unterscheidung dieser zweifachen Sittlichkeit tritt bei einer besondern Gestalt der zweiten, der Amtssittlichkeit, auch äußerlich kennbar hervor. Was der Geistliche, der Soldat, der Richter in seinem Amte thut, das ist auch Sittlichkeit, fällt mit seiner persönlichen Sittlichkeit keineswegs zusammen, wie schon die verschiedene Weise der Zurechnung von Pflichtwidrigkeiten in beiden Gebieten zeigt. Eine Unwahrheit, ein Betrug, in amtlicher Thätigkeit begangen, wird viel härter bestraft, ist auch sittlich viel härter zu rügen als ein außeramtliches Vergehen ähnlicher Art. Ein im öffentlichen Beruf handelnder darf keine Beleidigung schweigend hinnehmen, wärend er, außer seinem Beruf beleidigt, die Versöhnlichkeit zur ersten Pflicht hat. Das sittl. Gemeinwesen bezeichnet bei uns diesen Unterschied schon darin, daß die vorzugsweise u. berufsmäßig in seinem Namen handelnden eine bestimte Amtskleidung tragen, also daß die ganze äußerliche Erscheinung u. Handlungsweise derselben der persönlich freien Selbstentscheidung entnommen ist, das Gepräge des über dem Einzelwillen stehenden gemeinsamen hat; die persönl. Eigentümlichkeit tritt bei der Vollbringung der Gesamtsittlichkeit hinter die Eigentümlichkeit des Gesamtgeistes zurück. Aber allerdings bildet auch alles sittl. Thun u. Wesen des einzelnen die Ehre wie die Schande der Familie u. der Gemeinschaft, der er angehört [Lev. 21, 9], u. jene Unterscheidung der zweifachen sittl. Aufgabe tritt also nicht in eine wirkliche Scheidung auseinander.

Zweiter Abschnitt.

Gott als der Grund und das Urbild des sittlichen Lebens und als Urheber des Gesetzes.

§. 71.

Da die Sittlichkeit mit der Religion zu einer untrennbaren Lebenseinheit vereinigt ist (§. 55), so ist das Gottesbewußtsein auch die nothwendige Voraussetzung und Bedingung der Sittlichkeit und das Wesen und die Stufe der Sittlichkeit ist darum auch bedingt durch das Wesen und die Stufe des Gottesbewußtseins, obgleich eine höhere Stufe des letzteren nicht nothwendig auch eine höhere Stufe der Sittlichkeit erzeugt. Die wahre Sittlichkeit ist also nur da möglich, wo das wahre Gottesbewußtsein ist, wo Gott also nicht als irgendwie beschränkt, sondern als unendlicher Geist in vollem Sinne des Worts erfaßt wird. Nur wo die sittliche Idee ihre schlechthin vollkommene Wirklichkeit hat, in dem persönlichen heiligen Gott, hat auch die Sittlichkeit festen Grund, wahren Inhalt, unbedingtes Ziel.

Ist die Sittlichkeit irgendwie durch die Religion bedingt, so ist auch die Art dieser Sittlichkeit je nach der Religion verschieden. Aus dem früher gesagten ergibt sich, daß die Sittlichkeit nicht durch das bloße Gottesbewußtsein, sondern durch das zur Religion gewordene bedingt wird, denn ein Gottesbewußtsein, welches nicht zum religiösen wird, sondern bloße Erkentnis bleibt, kann auch nicht zur sittlichen Macht werden; u. eben darin liegt es, daß zwar ein niedrigeres Gottesbewußtsein keine höhere Stufe der Sittlichkeit erzeugen kann, daß aber ein höheres Gottesbewußtsein nicht nothwendig auch eine höhere Stufe der Sittlichkeit schafft, sobald es nämlich nicht zur religiösen Lebensmacht geworden ist. Sobald aber dies letztere der fall ist, dann gilt der Satz unbedingt, daß der Stufe des Gottesbewußtseins auch die der Sittlichkeit vollkommen entspricht; sonst müßten wir den früher ausgesprochenen Gedanken, daß Religion u. Sittlichkeit zwei untrennbar mit einander vereinigte, sich gegenseitig schlechthin bedingende Seiten eines u. desselben geistigen Lebens seien, aufheben. Wo, wie in China

u. Indien, Gott nur als ungeistige Naturmacht erfaßt wird, da kann auch die Sittlichkeit nicht auf dem Gedanken der freien sittl. Persönlichkeit des Menschen ruhen, muß diese vielmehr als unberechtigt zurückdrängen; wo das Göttliche nur in Weise eines Gegensatzes von einander feindseligen Mächten gedacht wird, wie bei den Persern, da fehlt der sittl. Idee die Unbedingtheit ihrer Forderung, u. das dem Sittlichen entgegengesetzte hat da doch auch beziehungsweise ein Recht; wo aber das Göttliche als Vielheit von beschränkten Einzelpersönlichkeiten erfaßt wird, da drängt sich auch in die Sittlichkeit das Vorrecht des sich willkürlich bestimmenden Subjectes ein, u. es fehlt die feste Grundlage des sittlichen Handelns. Erst bei dem Bewußtsein des unendlichen persönlichen Geistes wird sowol die sittl. Persönlichkeit frei, als auch die sittl. Idee zu einer schlechthin unbedingten u. sicheren. Die Heiden haben nicht wirklich das göttl. Gesetz, sondern nur eine unbewußte, in der Natur des vernünft. Geistes liegende Ahnung desselben [Röm. 2, 14. 15]. — Die Vielgötterei ist nun bei uns nicht mehr Brauch, um so mehr aber der Pantheismus, oder ein solcher Deismus, welcher sich von jenem nur durch unwissenschaftliche Halbheit u. Willkür unterscheidet, aber nicht mehr jener lebenskräftige u. beziehungsweise achtungswerthe Pantheismus Indiens, welcher mit sittlichem Ernst auch die volle praktische Folgerung aus seiner Weltanschauung zog u. in der durchgeführten Weltentsagung das reine Gegentheil des natürlichen u. rechtmäßigen Anspruchs auf Glückseligkeit darstellte, sondern ein sittlich in jeder Beziehung schwächlicher u. charakterloser Pantheismus, der an einer gottesberaubten Welt sich genußsüchtig erfreut. Dem Pantheismus fehlt die Voraussetzung aller Sittlichkeit, die persönliche Freiheit; bei dem Walten unbedingter Nothwendigkeit bleibt kein Raum für eine sittliche Wahl u. Selbstbestimmung; es fehlt ihm der sittl. Zweck, weil er kein ideales, über die bloße Wirklichkeit hinausgehendes Ziel der Sittlichkeit kennt, vielmehr das wirkliche an sich als die Erfüllung der Idee, als gut anerkennen muß, u. weil, was als ein Zweck der Lebensentwickelung erscheint, sich von selbst nothwendig verwirklicht; es fehlt ihm der sittl. Beweggrund, denn der einzige bewegende Grund der schlechthin nothwendigen Lebensbewegung ist als unfreier u. als unfrei wirkender kein sittlicher, ist nur bewußter Naturtrieb. Bei der Voraussetzung, daß alles Sein u. Thun des einzelnen der nothwendige Ausdruck des in der Welt sein Dasein u. Leben sich schaffenden Gottes ist, ist jeder in jedem beliebigen Sein u. Thun vollkommen berechtigt, u. niemand kann ihm wegen scheinbarer sittlichen Rohheit einen Vorwurf machen. Die sittlichen Wirkungen des Pantheismus u. des damit im wesentlichen zusammenfallenden Naturalismus muß man nicht aus einzelnen Erschei-

nungen bei den noch unbewußt von dem sittlichen Geiste des Volkes getragenen Menschen beurteilen, sondern aus jenen Gestaltungen, wo diese Weltanschauung in die Massen gedrungen ist, wie in der Zeit der französischen Schreckensherrschaft, u. in dem Auftreten des neueren fast durchweg von diesen Anschauungen getragenen demokratischen Umsturzwesens.

§. 72.

Der persönliche Gott ist die Grundlage des Sittlichen: 1) Indem er als heiliger Wille der ewige Urquell und der Träger der sittlichen Idee ist. Das Gute ist nicht bloß Gegenstand eines möglichen Wollens, soll nicht bloß gewollt werden, sondern ist ewig gewollt von einem ewigen Willen und ist gar nichts anderes als der Inhalt dieses Willens selbst; Gott ist der schlechthin sittliche Geist, der in seiner freien Persönlichkeit vollkommen mit sich einige und ewig mit sich in Einklang bleibende heilige Geist, der als solcher der sittlichen Aufgabe der freien Geschöpfe volle Wahrheit, unbedingte, bleibende Geltung als Gottes Gebot, feste Sicherheit und vollkommene stetige Einheit und Einigkeit verleiht.

Außerhalb des christlichen Gottesbewußtseins fehlt dem sittlichen Gedanken alle Sicherheit u. Kraft. Es ist leicht gesagt, der Mensch müsse das Gute um seiner selbst willen thun, das Sittengesetz trete als „kategorischer Imperativ" auf, aber in der Wirklichkeit des Lebens halten solche Redensarten nicht stich. Für einen bloßen Gedanken ohne irgend eine Wirklichkeit kann sich kein menschliches Herz erwärmen; da gibt es höchstens ein Verstandesinteresse, nicht ein sittlich-praktisches. Die Kraft des sittlichen Gedankens muß einen tieferen Grund haben als eine bloße Verstandesthätigkeit. Ehe ich das Gute um seiner selbst willen thue, muß ich es lieben; ehe ich es liebe, muß ich es mit voller Sicherheit erkennen. So lange ich zweifle, was gut sei u. ob ein Gutes sei, habe ich keinen Gegenstand der Liebe. Im Wesen des Guten liegt aber, daß es nicht meine bloß subjective Ansicht sei, sondern allgemeingiltig, an u. für sich gut sei. Sehe ich nun von dem Gottesbewußtsein ab, so bleibt mir, um die unbedingte Geltung eines vermeintlichen sittlichen Gebotes zu erkennen u. die Möglichkeit einer bloß zufälligen Meinung hierbei abzustreifen, nichts übrig, als die unausführbare Kantische Probe (S. 261). Gesetzt aber, es gäbe ohne den religiösen Glauben eine wissenschaftliche Quelle für die sichere Erkentnis des sittl. Gesetzes, so würde dies den Zweck noch nicht erfüllen; nicht jeder kann Philosoph, jeder aber soll sittlich sein. Das sittl. Bewußtsein kann also nicht auf bloß wissenschaftliche Beweisführungen gegründet werden, sondern muß einen

allen vernünftigen Menschen zugänglichen Grund haben, u. das ist das Gottesbewußtsein. Sobald ich weiß, daß eine Handlungsweise Gottes Wille ist, so bin ich vollkommen gewiß, daß sie gut sei, eine allgemeine u. unbedingte Giltigkeit habe; u. ich habe nicht zu schließen: weil sie allgemeingiltig ist, darum ist sie Gottes Wille, sondern umgekehrt. Ohne Sicherheit des sittl. Bewußtseins gibt es keinen sittl. Muth; auf diesem Gebiete wirkt aller Zweifel zerstörend. Es handelt sich für die Sicherheit des sittl. Bewußtseins also wesentlich darum, daß mir Gottes Wille kundwerde.

Sobald ein Bewußtsein von Gott vorhanden ist, muß alles Gute schlechthin auf Gottes Willen zurückgeführt werden; alles was Gott will, ist gut, u. alles Gute ist Gottes Wille. Die göttl. Weltordnung nimt auf dem Gebiete des freien Willens der Geschöpfe die Gestalt eines sittlichen Gebotes an; das müssen wird zum sollen; das ist nicht eine Abschwächung, sondern eine Steigerung, denn das frei gesetzte Gute ist höher als das unfrei gesetzte, weil Gott selbst Freiheit ist. Ist eine sittl. Aufgabe Gottes Wille, so bin ich also dessen vollkommen sicher, daß sie nicht in wirklichem Widerspruch sein kann mit andern sittl. Aufgaben. Das ist die hohe sittliche Bedeutung des Glaubens an den lebendigen Gott, daß bei ihm allein eine volle Einheit u. Sicherheit des sittl. Bewußtseins sein kann; mit jeder Beschränkung der göttlichen Idee wird auch das sittl. Bewußtsein unsicher u. zweifelhaft. Darum legt die heil. Schrift schon im A. T. ein so hohes Gewicht auf die Einheit u. Unwandelbarkeit des heiligen u. allmächtigen Gottes als des sittlichen Gesetzgebers, u. gründet darauf, im Gegensatze zum Heidentum, alle Sittlichkeit [Gen. 17, 1; Deut. 6, 4 ff.; 10, 14. 17]. An der ersten Stelle wird Gottes Allmacht hervorgehoben, um dem Menschen das Bewußtsein seiner Abhängigkeit zu erwecken; weil alles seiende schlechthin in Gottes Hand ist, darum soll auch das freie Thun des Menschen sich ihm unterwerfen, darum ist auch das sündliche Streben, unabhängig von Gott zu sein, also zu sein wie Gott, von vornherein Thorheit. Darum hat aber auch, wer vor dem Allmächtigen wandelt, die Zuversicht, daß er das Ziel erringt; du kannst, weil du sollst, weil Gott es ist, der dir das sollen vorhält.

Die Sicherheit ist aber nur die eine Seite, die andere ist die bewegende Kraft der sittl. Idee. Es ist sehr wahr, daß der Gedanke des Guten an sich den Willen bewegen soll, aber ganz anders ist seine Kraft, wenn er selbst der Ausdruck eines heiligen Willens ist, als wenn er nur zu dem menschlichen Willen spricht. Es ist die heilige Ehrfurcht vor dem Heiligen, was jene Kraft verleiht. An einem bloßen Gedanken kann ich Wohlgefallen haben, aber nicht Ehrfurcht vor demselben.

Das Gebot, das von dem Lebendigen ausgeht, schafft Leben; der bloße Gedanke setzt schon das Leben voraus, um zu wirken. Wahrhaft mächtig wird die sittl. Idee für den persönlichen Geist erst dadurch, daß sie des persönlichen Gottes eigner Wille ist. „Das Gesetz des Herrn ist vollkommen u. erquicket die Seele; das Zeugnis des Herrn ist gewiß u. macht den Einfältigen weise“ [Ps. 19, 8].

Die Frage: ist etwas darum gut, weil Gott es will, oder will es Gott, weil es an sich gut ist? enthält für uns keinen Gegensatz. Es wäre ein solcher, wenn die erste bedeuten sollte: es ist zufällig u. willkürlich, daß Gott grade dies für gut erklärt hat, u. er hätte ebensogut auch das entgegengesetzte dafür erklären können (Duns Scotus, Occam, Cartesius, Pufendorf). Gott kann nichts anderes wollen, als was göttlich ist, seinem Wesen entspricht; dieses nichtkönnen ist nur dem Ausdruck nach eine Beschränkung, der Sache nach die höchste Vollkommenheit. Ein Wesen, was mit sich selbst in Widerspruch treten, also sich selbst zerrütten kann, ist kein vollkommenes. Ist das Gute das dem göttlichen Wesen entsprechende, u. ist Gottes Wille nothwendig ein Ausdruck seines Wesens, so ist alles Gute darum gut, weil es Gott will, u. Gott will es, weil es gut ist. Auch für sein heiliges Wollen gilt Gottes Ausspruch: „ich bin, der ich bin“ [Ex. 3, 14]. Die Idee des Guten ist nicht etwas ohne Gott u. außer Gott seiendes, sondern ein unmittelbarer Strahl aus seinem Wesen.

§. 73.

Gott ist Grund des Sittlichen, 2) indem er in seiner Welt sich selbst als den **Heiligen offenbart**, sich als das **Urbild** des Sittlichen dem Menschen kundmacht, als das persönlich heilige Vorbild, dem der Mensch sich nachbilden soll. In diesem Bewußtsein der göttlichen Urbildlichkeit des Sittlichen erfaßt der Mensch die Sittlichkeit als **Gottähnlichkeit**, und sich selbst in seiner wahren sittlichen Würde als Gottes **Ebenbild** und als Kind Gottes.

Der Gedanke einer *sittlichen* Selbstoffenbarung Gottes ist von durchgreifender sittlicher Bedeutung. Das Heidentum kennt eine solche Selbstoffenbarung gar nicht; die sittl. Gesetze werden zwar in den höheren heidn. Religionen auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, aber das ist nur entweder eine Offenbarung der Gesetze der Weltordnung, oder höchstens eine Offenb. des göttl. Willens *an* die Menschen, nicht des eignen sittlichen Wesens Gottes. Nach christlicher Weltanschauung soll das Gute nicht bloß *werden*, sondern ist in voller Wirklichkeit schon von Ewigkeit; die Sittlichkeit soll nicht etwas schlechthin neues schaffen,

sondern das geschaffene nur seinem göttlichen Urgrunde entsprechend bilden; das freie Geschöpf soll ähnlich werden dem heiligen Gott, in freien Einklang treten nicht mit einem bloßen Gedanken, sondern mit einer ewigen Wirklichkeit. Darin hat die Sittlichkeit eine unvergleichlich höhere Sicherheit u. Kraft, als wenn das sittl. Gesetz als bloßer Gedanke auftritt. Eine gewaltigere Logik gibt es nicht als das Wort: „ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, der Herr, euer Gott" [Lev. 19, 2; 11, 44. 45; 20, 7; vgl. Deut. 10, 17 ff.; 1 Petr. 1, 15. 16; Eph. 5, 1]; u. Christus selbst stellt wiederholt Gottes sittliches Wesen als das wahre Vorbild für den Menschen hin, im allgemeinen sowol wie im besonderen [Mt. 5, 48; Luc. 6, 36]. Wie es in der Erziehung keine bessere sittl. Belehrung gibt als die durch das persönliche Beispiel, so gibt es auch in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts keine tiefer dringende sittl. Offenbarung als die der heil. Persönlichkeit Gottes; u. wie sich das Kind naturgemäß nicht sowol bestrebt, ein unlebendiges Gesetz zu verwirklichen, sondern einem geliebten u. verehrten persönlichen Vorbilde ähnlich zu werden, so gilt gleiches von der sittl. Entwickelung der Menschheit überhaupt; das ist nicht kindliche Unreife, sondern vernünftige Wahrheit; u. auch darin ist das Kind ein rechtes Vorbild. Die Sittlichkeit vollbringend stellt sich der Mensch nicht als einsam glänzenden Stern in das All hin, sondern als von Gott geliebtes liebendes Ebenbild des unsichtbaren Gottes, als menschlichen Abglanz seiner Heiligkeit.

Einen viel tiefer ergreifenden Eindruck, als die Offenbarung der heiligen Persönlichkeit Gottes durch das Wort, macht die Offenbarung derselben durch die thatsächliche Wirklichkeit in der Person Christi. Wir können hier nicht die mehrfach aufgeworfene Frage beantworten, ob der Gottessohn auch ohne die Voraussetzung des Sündenfalls Mensch geworden wäre; die Schrift gibt hierüber keine Auskunft, u. die, welche sie bejahen, setzen diese Erscheinung des vollkommenen Menschen wenigstens nicht an den Anfang. Es gilt also auch bei jener Ansicht die Erscheinung Christi nicht als nothwendiges Vorbild für das sittl. Leben. Aber da Christus doch nicht bloß der für u. durch die Sünde leidende Erlöser, sondern auch die wahre, persönliche Erscheinung des vollkommenen Ebenbildes Gottes ist, das schlechthin vollkommene Urbild menschlicher Sittlichkeit, so ist für uns, die wir ja nicht selbst in dem Stande ursprünglicher Sündlosigkeit stehen, die Erkentnis der reinen Sittlichkeit wesentlich durch die Erkentnis Christi bedingt. Nicht die ersten, von der Sünde unberührten Menschen bedurften dieses geschichtlich-persönlichen Vorbildes, um ein wahrhaftiges sittl. Bewußtsein zu haben u. die Sittlichkeit zu vollbringen, aber wir, die von dem Fluche u. der

Macht der Sünde erlösten, bedürfen auch zur Erkentnis der vorsündlichen Sittlichkeit dieses nicht aus der Sünde sich emporringenden, sondern über ihr stehenden Vorbildes. Ist doch Christus viel mehr noch, als er für die Erlösten das Vorbild ist, für die Erkentnis des vorsündlichen Menschen das wahre Urbild; denn in dem sittl. Leben des Christen ist manches, wofür Christi eignes Leben nicht unmittelbar Vorbild sein kann, nämlich der beständige Kampf gegen die in dem menschl. Herzen noch vorhandene Sünde; solcher Kampf war in Christo nicht; alles Sündliche war ein ihm fremdes, äußerliches, nie ein ihm innerliches, zu eigen gewordenes. Dagegen kann in dem sittl. Leben des vorsündlichen Menschen nichts sein, was an Christi Person nicht unmittelbar angeknüpft werden könnte, obgleich nicht alle besondern Erscheinungen der menschl. Sittlichkeit ihren besondern Ausdruck in dem Leben Christi haben können. Wir müssen hier also auf Christum wenigstens hinweisen.

§. 74.

Gott ist Grund des Sittlichen, indem er 3) in seiner Welt allgegenwärtig waltend u. richtend das sittliche Leben der Geschöpfe mit Weisheit, Liebe u. Gerechtigkeit zu seinem ewigen Zweck leitet u. unterstützt, ohne die sittliche Freiheit derselben aufzuheben. Dies Bewußtsein gibt dem sittlichen Leben die volle Zuversicht u. Freudigkeit in dem vollbringen des göttlichen Willens u. die rechte Scheu vor dem gottwidrigen.

Der Gedanke einer bloß unpersönlichen sittlichen Weltordnung mag sich an sich glatt u. anlockend ausnehmen; für das wirkliche Leben wird er zunichte. Selbst des Stoikers stolzer Gleichmuth weiß dem Widerspruch der Wirklichkeit gegen die selbsterdachten Ideale zuletzt nichts anderes entgegenzusetzen als den Selbstmord; u. die, welche in neuerer Zeit der für düster u. menschenfeindlich erklärten christlichen Weltanschauung die in ewiger, unpersönlicher Nothwendigkeit sich bewegende Weltordnung entgegensetzen u. alles Böse u. Verkehrte für bloßen Schein erklären, gewinnen aus dieser, angeblich alle Anklage gegen die Wirklichkeit beseitigenden Auffassung doch thatsächlich keine andere Zufriedenheit, als die mit sich selbst u. ihrem Systeme. So lange man dem Menschen das Bewußtsein seiner Freiheit u. der Möglichkeit ihres Misbrauchs u. das Bewußtsein der Wirklichkeit des Übels in der Welt nicht nehmen kann, so lange erweist sich jener Gedanke einer von keinem persönlichen Gott getragenen Weltordnung als ohnmächtig. Der Grieche hatte eine viel höhere Weltanschauung als die des gemeinen Pantheismus, u. doch konnte er den Widerspruch des sittlichen Lebens mit dem außersittlichen Schicksal oder der Übermacht des wirklichen

Übels nicht entfernen, u. sprach in seinen edelsten geistigen Darstellungen entweder die schmerzvolle Klage über das Trauerspiel des Lebens, oder stumme Entsagung auf den Sieg des Guten aus. Die griech. Tragödie ist bei weitem sittlicher als jene widerchristliche Auffassung der Neuzeit. Den Widerspruch des Daseins fühlen u. beklagen ist, auch bei ausgesprochener Hoffnungslosigkeit, höhere Wahrheit, als ihn durch Trugkünste leugnen. In einer Welt, in welcher der Misbrauch der sittl. Freiheit Böses zu schaffen u. den Einklang des Daseins zu stören vermag, gibt es Freudigkeit u. Zuversicht im sittl. Streben nur bei dem festen Glauben an den persönlich waltenden allmächtigen u. heiligen Gott; ohne diesen ist für den vernünftigen Geist keine Möglichkeit des sicheren Bewußtseins, daß ein wahrhaft sittliches Thun auch eine wirkliche Frucht bringe u. nicht ein verlornes, eitles Beginnen sei, ein leeres Spiel ruhelosen Thatendranges. — Wir haben es hier noch nicht mit einer durch die Sünde wirklich gestörten Welt zu thun; aber selbst für den vorsündlichen Zustand wird alles sittl. Streben unmöglich, zur eitlen Thorheit, sobald auch nur die Möglichkeit einer Störung des Einklangs der Welt angenommen wird, u. nicht zugleich das Bewußtsein des über allem Leben der Geschöpfe frei waltenden, die sittliche Weltordnung leitenden heiligen Gottes vorhanden ist. Die Möglichkeit einer solchen Störung durch Misbrauch der Freiheit ist aber in dem Gedanken der letztern unmittelbar gegeben. Darum reicht auch für den vorsündlichen Zustand der Gedanke einer bloßen allgemeinen Weltordnung ohne den persönlich waltenden Gott nicht aus, um dem sittl. Streben die nothwendige Zuversicht zu geben. Es handelt sich dabei nicht etwa bloß um die Gewißheit, daß das sittl. Thun des einzelnen die beabsichtigte Frucht für ihn selbst trage, obgleich wir auch dies als einen durchaus berechtigten Anspruch betrachten müssen, sondern überhaupt darum, daß sein sittliches Thun nicht vergeblich sei für die Förderung der Vollkommenheit des Ganzen, nicht verschlungen werde von der möglicherweise eintretenden Macht des Bösen. Ohne die Zuversicht, daß kraft der allmächtigen Weisheit des persönlichen Gottes alles wahrhaft sittliche Thun auch gerechte Frucht trage, u. daß das Böse nie das letzte u. höchste Ziel des Sittlichen für den, der getreu bleibt, verrücken könne, daß also der durch das Böse in die Welt tretende Widerspruch nur auf das Haupt der Bösen falle, an dem Gerechten aber selbst der Fürst dieser Welt nichts habe [Joh. 14, 30], ohne diese Zuversicht ist aller Sittlichkeit der Muth u. die Kraft durchschnitten. Auch im vorsündlichen Zustande ist die menschl. Erkentnis immer noch beschränkt, vermag nicht bis in die letzten Tiefen u. Enden des Daseins zu blicken, am wenigsten in die Zukunft. Darum sind ohne jenen Glauben Zweifel über den Ausgang

des sittl. Thuns, u. demzufolge auch einige Zaghaftigkeit in demselben unabweislich. Der wahre sittl. Muth ist nicht der blinde Trotz gegen das Schicksal, sondern die Freudigkeit in dem Bewußtsein, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen [Röm. 8, 28], u. daß „wir in Gott leben, weben u. sind" [Ap. 17, 28], daß Gott, aller Sittlichkeit Grund u. Quell, nicht fern ist von einem jeglichen unter uns, sondern in u. mit ihm wirket zum vollbringen seines heil. Willens. — Und wie das Streben nach dem Guten nur kräftig sein kann durch das Vertrauen auf Gott, so kann es auch die sittl. Scheu vor dem Bösen nur in der Scheu vor Gott. Nicht als ob bloß die Furcht vor der Strafe den Menschen von dem Bösen zurückhalten sollte, wol aber die heilige Scheu vor dem heiligen u. allwissenden Gott. Das ist auch Furcht, aber nicht die knechtische, selbstsüchtige Furcht, sondern sittliche Ehrfurcht, gerechte Scham vor dem Reinen u. Heiligen. Daß der Mensch vor dem Bösen auch ohne Rücksicht auf Gott sich scheuen müsse, ist leere Redensart; glaubt der Mensch an Gott, so kann er beim Hinblick auf das Böse nicht von Gott hinwegblicken; glaubt er nicht an Gott, so glaubt er auch nicht an die Heiligkeit des sittl. Gebotes, so wird er auch das Böse nicht scheuen, er wird es, wie die Neuzeit zeigt, einfach leugnen. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit, u. auch der Sittlichkeit Anfang [Ps. 111, 10]; „fürchte Gott, u. halte seine Gebote", sagt der Prediger [12, 13]; das ist der Grundgedanke der Sittlichkeit im A. Test. [vgl. Deut. 10, 12. 13]. „Einer ist der Gesetzgeber u. der Richter, der da vermag zu retten u. zu verderben" [Jac. 4, 12]; in dieser Einheit des Gesetzgebers u. des Richters liegt die Bürgschaft u. die heilige Macht der Sittlichkeit. Wer nicht bloß an ein „Universum", sondern an den lebendigen Gott glaubt, u. weiß, daß auch alles vor menschlichen Augen verborgene dem Allwissenden kund ist u. auch alle verborgenen Sünden unter dem Fluche dessen stehen, der da „kann tödten u. lebendigmachen, kann schlagen u. kann heilen, u. ist niemand, der aus seiner Hand errette" [Deut. 27, 15 ff; 32, 39], der wird wol eine ganz andere Scheu vor dem Bösen haben, als wer dasselbe für einen im Universum geordneten nothwendigen Durchgang zur Vollkommenheit hält.

§. 75.

Gott ist der Grund des Sittlichen, 4) indem er als der heilige Gesetzgeber seinen ewigen heiligen Willen in der Zeitlichkeit offenbart. Die Gesamtheit des geschaffenen soll nach dem schöpferischen Willen in Übereinstimmung sein mit Gott u. mit sich selbst. Der in Gott als Wille thätige Gedanke dieser Übereinstimmung ist das Gesetz Gottes. Die unfreien Geschöpfe haben es als innere Nothwendigkeit u. müssen es

vollbringen; die freien haben es als sittliches Gebot u. sollen es vollbringen (§. 51); für jene ist es als unbewußter Trieb, für diese wird es offenbar; u. als Gottes Gesetz wird es kund durch die Offenbarung an die vernünftigen Geschöpfe. Das sittliche Gesetz ist also der geoffenbarte Wille Gottes an das vernünftige Geschöpf, daß dasselbe sein ganzes Leben mit Bewußtsein u. freiem Willen mit Gottes Zweck in Übereinstimmung setze.

Ein Gesetz, welches nicht auf Gottes Willen zurückgeführt werden kann, ist kein sittliches Gesetz, sondern höchstens ein bürgerliches. Daß das sittl. Gesetz in dem inneren Wesen der menschlichen Vernunft begründet sei, wird durch den Satz, daß es Gottes Wille sei, nicht zurückgewiesen, sondern bestätigt. Die menschl. Vernunft ist durch denselben göttl. Willen gesetzt, der das Gute will; u. da unter dem von Gott selbst geschaffenen Guten die Vernunft das höchste ist, so muß das innere Wesen der Vernunft auch das Sittliche mit enthalten, aber nicht als ein unabhängig von Gott gesetztes, sondern eben als den der menschl. Vernunft, insoweit sie sich rein erhalten, offenbaren Gottes Willen. Nur ist dieses der Vernunft inwonende sittliche Gesetz nicht so zu fassen, als ob der vernünftige Wille sich selbst das Gesetz gäbe; der Wille hat sich dem Gesetz zu unterwerfen, nicht selbst es zu geben; das sittl. Gesetz steht über dem Willen, ja über der menschlichen Vernunft überhaupt, u. diese, die ein Bewußtsein von demselben hat, erkennt es eben als ein göttliches, u. darum schlechthin geltendes, der menschlichen Selbstbestimmung entrücktes an. So wenig sich der Mensch seine Vernunft u. deren Denkgesetze selbst geben kann, so wenig kann er sich die sittlichen Gesetze selbst geben. Die Willensfreiheit hat es nur mit der Vollbringung, nicht mit dem setzen des Gesetzes zu thun. Die sittlich erkennende Vernunft findet nur das in ihr geoffenbarte göttliche Gesetz, aber macht es nicht. Die h. Schrift hebt das Wesen des sittl. Gesetzes als Gottes Willen immer hervor, ohne dadurch den Gedanken, daß dasselbe der Ausdruck des inneren Zweckes des Daseins selbst sei, zurückzustellen. „Verwandelt euch, sagt Paulus [Röm. 12, 2] durch Erneuerung eures Sinnes, auf daß ihr prüfet, was da sei der Wille Gottes als das Gute u. das Wohlgefällige u. Vollkommene;" der Wille Gottes ist hier das grundlegende; gut ist etwas nur darum, weil es den Willen Gottes ausdrückt, der an sich selbst gut ist; das „Wohlgefällige" ist das, was gut ist in Beziehung auf den es betrachtenden Geist, was dem vernünftigen Geist Wohlgefallen erregt, mit ihm im Einklang ist, also im Einklang mit Gott u. seinen Gedanken u. mit dem gottverwandten Geist überhaupt; u. „das Vollkommene", den Zweck vollbrin-

gende, ist das, was die Verwirklichung des göttlichen u. guten Zweckes ist. Der Apostel drückt so das Wesen des Guten nach allen Seiten aus; das Gute ist gut in Beziehung auf den Ursprung, auf den erkennenden Geist u. auf den Zweck.

§. 76.

Bei der Betrachtung des sittlichen Gesetzes als des Ausdrucks des göttlichen Willens haben wir zweierlei zu erwägen: die Bekundung dieses Gesetzes durch Gott an den Menschen, u. dann dessen inneres Wesen.

I. Die Offenbarung des göttlichen Willens an den Menschen macht uns nicht bloß den Inhalt des sittlichen Gesetzes kund, sondern muß es auch als göttlichen Willen bekunden. Diese Offenbarung des heiligen Willen Gottes ist eine zweifache. In der Vernunft, in welcher sich das göttliche Ebenbild besonders bethätiget, welche also die Gott zugewandte Seite des Menschen ist, hat der Mensch auch die Macht, den göttlichen Willen an die Vernunft, die vernünftige Aufgabe des vernünftigen Geistes zu erkennen. Der Mensch hat also kraft seiner Vernünftigkeit das göttliche Gesetz in sich, als eine eigene, durch freie Selbstentwickelung errungene Erkentnis. Die göttliche Willensoffenbarung ist also zunächst eine in dem Schöpfungswillen selbst gegebene innerliche Offenbarung in dem vernünftigen Geiste. Aber da diese Erkentnis nicht schon unmittelbar gegeben sein kann, sondern erst durch eine sittlich-geistige Arbeit errungen werden muß, so kann sie für die Sittlichkeit nicht schon die fertige Voraussetzung sein. Es bedarf also für den Anfang des sittlich-vernünftigen Lebens der Menschheit einer besonderen Erziehung derselben durch Gott zu der sittlichen Erkentnis, einer unmittelbaren, außerordentlichen, gegenständlichen Offenbarung, durch welche der Mensch von Anfang an über den göttlichen Willen ein bestimtes Bewußtsein u. eine feste Bürgschaft der Wahrheit hat.

a) Die außerordentliche, positive u. übernatürliche Offenbarung des göttlichen Willens geht zwar in der erziehenden Leitung des Menschen durch Gott der eignen Vernunfterkentnis, als der innerlichen, ordentlichen u. natürlichen Offenbarung voran, tritt aber auch bei der rechtmäßigen Entwickelung des Menschen mit dem geistigen heranreifen desselben immermehr zurück. Sie soll die vernünftige Erkentnis wecken u. den erwachenden Geist zur geistigen Mündigkeit führen; u. darum liegt in ihr die Bewärung der sittlichen Freiheit u. der selbständigen Persönlichkeit des vernünftigen Geistes.

Der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, daß die vernünftige Erkentnis nicht eine unmittelbar fertig gegebene, sondern nur eine durch sittliche Anstrengung erst errungene sein kann, u. daß andrerseits jede sittl. Thätigkeit schon das Bewußtsein von dem Sittlichen voraussetzt, löst sich eben nur darin, daß der schaffende Gott auch der erziehende ist u. dem Menschen sich selbst u. seinen Willen kundmacht, wie auch jedes Kind nicht dadurch zur Vernunft u. Mündigkeit heranreist, daß man es sich selbst überläßt, sondern dadurch, daß man es mit Vernunft u. zur Vernunft erzieht, das sittl. Bewußtsein, welches in ihm noch schlummert, durch Belehrung weckt u. das geweckte durch das thatsächliche Beispiel des Sittlichen kräftiget. Ohne Unterricht u. Erziehung wird das Kind nie zu einem wahrhaft vernünftigen Menschen; u. wenn wir nach christlicher Weltanschauung gleiches von dem ersten Menschen behaupten, so ist damit nicht etwas dem Wesen des Menschen widersprechendes gesagt, sondern grade das, was in dem Wesen der vernünft. Geistesentwickelung liegt. Wenn wir mit Rousseau die ersten Menschengeschlechter als im Zustande thierischer Roheit befindlich denken, auf allen vieren kriechend u. ohne Sprache, so haben es die Erfinder dieser Theorie noch nicht begreiflich zu machen gewußt, wie denn diese menschenähnlichen Thiere zur Vernunft u. zum sittl. Bewußtsein kommen konnten. Die doch nicht so niedrig als jene stehenden Wilden zeigen es thatsächlich, daß der Mensch, der auf die Stufe der Roheit gesunken ist, sich durch eigne Kraft nie wieder zu höherer Bildung erhebt.

Ohne Bewußtsein Gottes u. seines Willens ist der Mensch überhaupt noch nicht vernünftig; der Mensch aber wurde von Gott zu seinem Ebenbilde, also zur Vernunft u. zur Sittlichkeit geschaffen. Darin liegt schon, daß auch dem ersten Menschen dieses Bewußtsein zutheil werden mußte. Wie aber der Mensch von der Natur nichts weiß, wenn die Natur sich ihm nicht durch die sinnlichen Eindrücke kundmacht: so kann auch der Mensch von Gott nichts wissen, wenn Gott sich ihm nicht offenbart, schon darum nicht, weil ein Gott, der sich nicht offenbarte, überhaupt gar nicht gedacht werden kann. Ist nun das Bewußtsein von dem Sittlichen, also von Gottes Willen, die nothwendige Voraussetzung alles sittl. Thuns, u. ruht doch alle wirkliche vernünftige Erkentnis auf einem sittlichen erarbeiten derselben: so ist der Gedanke von selbst gegeben, daß der Anfang dieser Erkentnis von Gott unmittelbar selbst angeregt sein müsse. Wenn diese erste Offenbarung im Unterschiede von der selbst errungenen Erkentnis eine außerordentliche u. übernatürliche genannt wird, so ist damit nicht gesagt, daß dieselbe im Widerspruche u. reinen Gegensatze stehe zu der innerlichen Offenbarung in dem sich entwickelnden Geiste. Für die Entwickelung der Menschheit

überhaupt ist dieselbe vielmehr grade das natürliche u. in der Ordnung liegende; denn alles Leben der Einzelwesen in der geistigen wie in der natürlichen Welt bedarf einer ersten Anregung u. weckenden Einwirkung durch die andern, schon ausgebildeten Wesen; u. diese Anregung steigert sich in demselben Maße zur erziehenden Einwirkung, als die Vollkommenheit der Gattung steigt; der Mensch hat also seinem vernünftigen Wesen nach einen natürlichen Anspruch auf eine erziehende Einwirkung durch den vernünftigen Geist; u. das eben ist die geschichtliche Offenbarung. Der Mensch ist nicht durch seine Geburt oder seine Schöpfung schon wirklich sittlich-vernünftiger Geist, sondern wird es erst durch eine erziehende Einwirkung des sittl. Geistes, also bei dem ersten Menschen durch die ihm zunächst gegenständliche Offenbarung Gottes. Aber diese Offenbarung bleibt nicht eine solche gegenständliche, sondern indem sie den Menschen zum sittl. Bewußtsein u. zum sittl. Thun anregt, führt sie ihn zu der in dem vernünftigen Wesen des Menschen selbst gegebenen Offenbarung, zu dem Bewußtsein seiner Gottesebenbildlichkeit, also auch zu dem Bewußtsein des göttlichen Urbildes. Der erste Mensch stand zu Gott in einem schlechthin kindlichen Verhältnis wie zu einem erziehenden Vater; u. diesen Charakter trägt durchaus die biblische Nachricht von dem Urzustande. Setzen wir eine solche erziehende Uroffenbarung des Sittlichen nicht voraus, so müßte entweder das göttl. Gesetz wie in den vernunftlosen Naturdingen auch im Menschen als unmittelbarer Trieb, als Instinct sein; dann wäre der Mensch nicht mehr ein sittliches Wesen, sondern nur eine besondere Gattung von Thier, ein „Zweihänder"; — oder es hätte ihm die vernünftige Erkentnis des Sittlichen schon anerschaffen sein müssen, u. dies wäre gegen alle unsere Begriffe von menschlicher Geistesentwickelung, u. sicherlich ein viel größeres Wunder als das, welches man dadurch beseitigen will. Was keiner Erziehung bedarf, ist kein vernünftiges Wesen, oder ist Gott selbst. Allerdings setzt die erziehende Offenbarung eine entsprechende sittliche Anlage im Menschen schon voraus; aber diese angeborne Anlage, der bewußtlose Keim des Sittlichen, bedarf, um sich zur Wirklichkeit zu entfalten, der geistigen Erziehung. Die Erziehung schafft nicht das sittl. Bewußtsein, sondern weckt es, gibt ihm zunächst einen Inhalt, den das dadurch erregte sittlich-vernünftige Bewußtsein nun nicht als in Widerspruch mit sich findet, sondern als im Einklang mit demselben, u. darum eben ihn sich aneignet.

Soll der Mensch wirklich sittlich sein, so muß er sich bewußt sein, daß er in seinem freien Thun dem Willen Gottes sich frei unterwirft; er kann dies aber nur, wenn er nicht bloß das Sittliche, sondern auch dessen göttlichen Ursprung anerkennt, u. dies kann er wieder nur, wenn

er den göttlichen Willen von dem eigenen unterscheidet; dieses unterscheiden aber ist für den ersten Menschen nur möglich, sobald der göttl. Wille ihm als ein von ihm unterschiedener, also gegenständlich ihm entgegentritt, wenn Gott sich ihm ausdrücklich kundmacht. Auf dieser bestimten Unterscheidung des eigenen u. des göttlichen Willens ruht alle Sittlichkeit; ein bloß bewußtloses waltenlassen der unmittelbaren Neigung ist nicht sittlich, sondern unsittlich; der Mensch muß sich bewußt werden: ich thue dies, nicht weil es mir grade gefällt, sondern es gefällt mir, weil es Gott gefällt. In dieser auf dem Bewußtsein des Unterschiedes ruhenden freien Erwälung des göttlichen Willens im Gegensatze zu dem bloß natürlichen Einzelwillen soll dem Menschen sein wesentlicher Unterschied von der Natur, seine Zugehörigkeit zum Gottesreich kundwerden; er soll unterscheiden lernen sein können u. sein sollen, u. dadurch seiner sittl. Bestimmung zur Freiheit sich bewußt werden. Wäre das sittl. Bewußtsein oder der sittl. Trieb dem Menschen angeboren, so käme er gar nicht zu dem Bewußtsein seiner Freiheit, seiner Macht, sich sittlich über seine bloße Einzelheit erheben u. frei das Göttliche erwälen zu können. Darum hat der Gedanke einer geschichtlichen göttlichen Offenbarung eine so hohe sittliche Bedeutung. Um der Freiheit, um der Erziehung des Menschen zur sittlichen Persönlichkeit willen müßten wir eine solche wissenschaftlich voraussetzen, wenn wir nicht schon durch die biblische Bekundung von ihr wüßten.

§. 77.

b) Die innerliche Offenbarung des heiligen Willens Gottes in dem vernünftigen Bewußtsein des Menschen ist nicht ein bloßer Trieb, weil dies die Eigenheit der vernunftlosen Naturwesen ist, auch nicht ein bloßes Gefühl, weil dieses in Beziehung auf rein geistiges immer eine Erkentnis, ein Bewußtsein schon voraussetzt, sondern wirkliches Bewußtsein, welches aber anfangs nur dunkel u. unbestimt ist u. erst durch die erziehende Offenbarung einen bestimteren Inhalt empfängt u. durch sie zu voller Klarheit herangebildet wird. Die innerliche Offenbarung u. jene gegenständliche sind zwar von einander unterschieden in Beziehung auf die Reihenfolge ihres Eintretens u. auf die Form, aber nicht in ihrem wesentlichen Inhalt u. selbst nicht in Beziehung auf ihre Sicherheit; u. jene Offenbarung wird durch die andere ebensowenig überflüssig wie diese durch jene; beide fordern einander gegenseitig.

Wie die erziehende Einwirkung auf das Kind nicht dessen selbstthätige sittl. Ausbildung überflüssig macht, sondern als ihren Zweck for-

dert, u. wie letztere wieder ohne jene garnicht möglich ist, so verhält es sich auch mit der zweifachen Offenbarung. Wenn die geschichtliche Offenb. nicht zu der Erkentnis des der Vernunft selbst inwonenden sittlichen Gesetzes führte, so bliebe der Mensch stets unmündig, käme nicht zum Bewußtsein seiner Vernünftigkeit; sie hat vielmehr ihr eignes zurücktreten zum Zweck, wie sie ja auch thatsächlich mit der Verwirklichung der Erlösung mehr zurückgetreten ist. — Unter innerlicher Offenb. ist hier nicht eine wirkliche Eingebung wie bei den Propheten zu verstehen; das wäre eben eine übernatürliche u. außerordentliche; sondern sie ist das allmäliche hervortreten der göttlichen Ebenbildlichkeit im Menschen, das sichselbstbewußtwerden des vernünftigen Geistes als solches Ebenbildes. Offenbarung aber ist dieses bewußtwerden des eignen vernünftigen Wesens darum, weil jene Ebenbildlichkeit nicht durch den Menschen selbst gesetzt, sondern in ihrem Keime von Gott geschaffen ist u. durch das freie Thun des Menschen nur entwickelt wird. Die positive Offenb. ist das Licht, durch welches dem Menschen dieses in seinem Innern verborgene Gottesbild vor Augen tritt, oder genauer das wärmende Sonnenlicht, durch welches der Keim der Vernünftigkeit sich aus dem verborgenen ans Licht entfaltet. Die innerliche Offenb. ist mit der gegenständlichen weder im Widerspruch, noch einerlei; nicht im Widerspruch, so wenig wie die eigene Entwickelung des Menschen zur sittl. Mündigkeit in Widerspruch ist mit seiner Erziehung, aber auch nicht einerlei, so daß zweimal nur dasselbe gesetzt würde. Der Unterschied schon in ihrem beiderseitigen Ursprung bleibt auch für den schon sittlich mündiggewordenen; auch für den wiedergeborenen Christen, der doch das Gesetz des Geistes in sich lebendig weiß, bleibt die geschichtliche Offenb. ein steter fester Grund seiner eigenen sittl. Bewußtseinsentwickelung u. ein sicherer Maßstab, an welchem er die Wahrheit des in sich selbst gefundenen prüfen kann; Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen. — Mit dem Ursprunge bleibt auch die Form eine verschiedene; die positive Offenb. trägt durchaus geschichtlichen Charakter, die innerliche einen psychologischen. Jene erscheint in gestalt von positiven Gesetzen, die zu einer bestimten Zeit u. durch bestimte persönliche Organe der göttl. Offenb. gegeben sind, diese ist in jedem einzelnen eine durch sein ganzes Leben hindurch sich fortsetzende.

Die h. Schrift legt auf die innerliche Offenbarung durch die Ebenbildlichkeit des vernünftigen Geistes einen Nachdruck, obgleich sie hiervon nur in Beziehung auf den von der Sünde berührten Menschen spricht, bei welchem das natürliche Bewußtsein von Gott u. seinem Willen getrübt ist u. besonderer Erleuchtung bedarf, weshalb die natürliche u. die übernatürliche innere Offenbarung nicht bestimt geschieden werden. „Der

Geist ist es im Menschen, der Hauch des Höchsten, der ihn klug macht", heißt es [Hiob 32, 8; vgl. Spr. 20, 27] in Beziehung auf die sittliche Weisheit, u. von dem neuen Bunde: „ich lege mein Gesetz in ihr Inneres u. schreibe es in ihr Herz" [Jer. 31, 33], im Unterschiede von dem alten B., wo das Gesetz überwiegend ein gegebenes war u. im Gegensatze zu dem sündlich verblendeten Herzen stand. Was aber von dem neuen Bunde gilt, gilt gleichfalls von dem vorsündlichen Zustande. Freilich bezieht sich diese Weißagung auf die Wirksamkeit des heil. Geistes, aber der unsündliche Mensch war an sich schon von diesem Geiste erfüllt. Paulus spricht von einem natürlichen Bewußtsein auch des Heiden von Gott u. dem Sittlichen [Röm. 1, 19 ff]; um wie viel mehr muß dies also von dem noch unsündlichen Menschen gelten. Dieses natürliche Gottesbewußtsein ist die allgemeine Bekundung jenes „Lebens, welches da war das Licht der Menschen" [Joh. 1, 4].

Man spricht gern von einem sittlichen „Gefühl" oder allenfalls auch einem sittlichen „Triebe," als dem ursprünglichen, was erst später zum Bewußtsein erhoben werde. Wenn Gefühl oder Trieb so viel heißen soll als eine noch unklare Erkentnis, mehr ahnen als verstehen, so können wir dies zugeben, obgleich dann die Ausdrücke sehr ungeeignet sind u. nur Verwirrung veranlassen. In ihrem eigentlichen Sinne genommen, müssen wir sie entschieden abweisen; denn das Gefühl ist nur ein unmittelbares bewußtwerden eines durch einen Eindruck erregten Zustandes des Subjectes, ist also immer etwas bloß subjectives u. ganz einzelnes, wärend das sittl. Gesetz an sich nothwendig etwas objectives u. allgemeines ist, eine Idee; eine Idee kann ich nicht fühlen, sondern muß sie erkennen, wenn auch diese Erkentnis zunächst noch unklar sein kann. Ein unmittelbares Gefühl kann immer nur durch einen sinnlichen Eindruck erregt werden; von geistigen Dingen kann ich Gefühl im eigentlichen Sinne nur dann haben, wenn sie ein Gegenstand meines erkennenden Bewußtseins geworden sind; jedes Gefühl setzt entweder einen sinnlichen Eindruck oder einen Gedanken, eine Vorstellung voraus. Das Gefühl im Gebiete des Religiös-Sittlichen als die grundlegende Voraussetzung vor aller Erkentnis zu betrachten, ist nur eine Verwechselung eines noch unklaren, ahnenden Bewußtseins mit dem Gefühl u. dient nicht eben zur Begründung wissenschaftlicher Klarheit. Noch viel weniger kann von einem sittl. Triebe im eigentlichen Sinne als dem ursprünglichen die Rede sein; der Trieb, welcher nicht auf einem sittl. Bewußtsein ruht, gehört gar nicht in das Gebiet des Sittlichen, sondern des bloß natürlichen, u. in dem Grade, als man die Kraft eines solchen angeblichen Triebes annimt, beeinträchtigt man auch die sittl. Willensfreiheit. Ist ein bewußtloser Trieb zum Guten das ursprüngliche, so ist die Wahl

des Bösen überhaupt gar nicht möglich. Wollte man aber gar entgegengesetzte Triebe im Menschen als ursprünglich annehmen, einen zum Guten u. einen zum Bösen, so würde man mit dieser wirren Zwiespältigkeit nicht einmal die Wahlfreiheit retten, wenn man nicht über diesen einander widersprechenden Trieben noch ein höheres sittl. Bewußtsein annähme, womit eben die Voraussetzung wieder aufgehoben würde.

§. 78.

Die in dem vernünftigen Selbstbewußtsein gegebene Offenbarung des göttlichen Willens an das sittliche Subject ist das Gewissen, das Gewißsein von dem Sittlichen. Dieses ist nicht ein ursprünglich fertiges, sondern muß, als zunächst nur keimartig gegebenes, entwickelt werden, bedarf der Erziehung, zunächst durch Gott selbst, u. bei allen späteren Geschlechtern durch den sittlich schon gereiften Geist der Menschen, u. wird mit der weiteren sittlichen Entwickelung immer bestimter, klarer u. inhaltreicher. Da nun die Sünde den Menschen von Gott u. seiner Erkentnis trennt u. auch die sittliche Erziehung des einzelnen beeinträchtiget, so ist das Gewissen nur im sündlosen Zustande in seiner vollen Reinheit u. Kraft. — Den sittlichen Lebenserscheinungen gegenüber erscheint das Gewissen als eine sittlich urteilende Macht, u. als solche ist es entweder in Übereinstimmung mit der bestimten Handlungsweise u. erweckt dann ein freudiges Gefühl des Wohlgefallens, oder es findet sich im Widerspruch mit ihr u. erweckt dann ein schmerzliches Gefühl des Misfallens, u. beide Gefühle führen zu einem entsprechenden Streben. Da das Gewissen eine Offenbarung des sittlichen Gesetzes als des göttlichen Willens ist, so ist es nie ohne ein Gottesbewußtsein, ist die eine Seite desselben selbst, ist an sich etwas religiöses u. aus dem bloßen Weltbewußtsein nicht zu erklären. Es ist, seinem Keime nach, etwas ursprüngliches, nicht abgeleitetes, u. wird in diesem Sinne auch bei dem Eintreten der positiven Gottesoffenbarung schon vorausgesetzt. Die wirkliche Aneignung dieser Offenbarung ist selbst schon eine sittliche That, die das Gewissen schon voraussetzt; aber dieses wird durch jene Offenbarung erst zur Thätigkeit u. vollen Entfaltung angeregt. Das Gewissen gehört wesentlich mit zu dem Ebenbilde Gottes, ist wie die Vernünftigkeit überhaupt eine an das Geschöpf mitgetheilte göttliche Lebensmacht.

Das Gewissen ist seinem Wesen nach von dem Gottesbewußtsein nicht verschieden, sondern nur dessen Beziehung auf das Sittliche; auf das Gute sich richtend, richtet es sich auf Gott, denn, „niemand ist gut

als der einige Gott" [Mt. 19, 17]; u. alles Gute wird nur aus Gott erkannt, ist das gottentsprechende; ein Gewissen, welches nicht Gottesbewußtsein ist, ist ein verirrtes. Da es eine innerliche Offenbarung Gottes an den Menschen ist, so betrachten wir dasselbe erst in diesem zweiten Abschnitt, obwol es die Wesenheit des sittl. Subjectes mit ausmacht. — Die Auffassungen des Gewissens sind sehr verschieden; man findet darin entweder ein erkennendes Bewußtsein oder ein Gefühl oder einen Trieb, sucht es also in allen Gebieten des Seelenlebens; u. es ist freilich richtig, daß das Gewissen gar nicht wirklich sein kann, ohne alle drei Seiten an sich zu haben; u. es kann daher das Wort auch mit Recht in allen drei Bedeutungen gebraucht werden. In dem Ausdruck: „das Gewissen sagt mir," oder „es erkennt dies an oder verwirft jenes," ist es als erkennendes, urteilendes Bewußtsein gefaßt; ebenso spricht man aber auch von einem freudigen u. quälenden Gewissen, u. sagt auch wieder: „das Gewissen treibt mich dazu oder hält mich davon ab." Die Frage ist aber, welche der drei Seiten die erste, grundlegende sei, also das Wesen des Gewissens ausmache. Nach dem über das Verhältnis des Gefühls u. des Willens zum erkennenden Bewußtsein früher gesagten (§. 60 ff.) kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir das Wesen des Gewissens in dem finden, was sein Name in den verschiedenen Sprachen unmittelbar ausdrückt, ein „gewißsein", also ein sicheres Wissen, ein erkennendes Bewußtsein; *συνειδησις* (von *συνοιδα*, conscius sum, eigentlich: ich bin ein Mitwisser, im höheren Sinn: mit Gott, in welchem alles Wissen gipfelt), ein mitwissen mit Gott kraft dessen Einwonung in den vernünft. Geschöpfen, wird im N. T. von dem Gewissen gebraucht, insofern es zum Guten führt (*αγαθη σ.* od. *καλη* od. *καθαρα*) u. insofern es das Böse rügend straft [Joh. 8, 9], u. wird als Bewußtsein von dem göttl. Willen auch unmittelbar in dem Sinne von religiösem Bewußtsein gebraucht [1 Pt. 2, 19; Röm. 13, 5; Hebr. 9, 9]. Das Gewissen, von der erleuchtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes noch unterschieden [Röm. 9, 1], ist etwas dem vernünftigen Wesen des Menschen an sich eignendes [2, 14. 15]; in letzterer Stelle sind die *λογισμοι* nicht das Gewissen selbst, sondern die Gedanken, die erst aus dem Gewissen folgen, dem „in die Herzen geschriebenen Werke des Gesetzes," (d. h. dem Bewußtsein von dem Inhalt, der Forderung des sittl. Gesetzes); Paulus spricht hier nicht von dem wahren u. vollkommenen Gewissen, sondern von dem natürlichen des sündlichen Menschen; aber das Wesen des wahren Gewissens bleibt auch in dem entarteten bewart; u. dieses Wesen erscheint hier offenbar als ein Bewußtsein von dem Sittlichen. Im A. T. wird das G. durch „Herz" (לֵבָב) bezeichnet [Hiob 27, 6].

Das Gewissen ist nicht bloßes reines Wissen, sondern ist eine Be-

kundung der praktischen Vernunft, ist ein unmittelbares urteilen über sittliche Gedanken u. Erscheinungen, ein beifälliges oder rügendes Zeugnis über das sittl. Verhalten des Menschen [2 Cor. 1, 12; 5, 11; Röm. 14, 22; Apost. 23, 1; 24, 6; 2 Tim. 1, 3; 1 Petr. 3, 16; Hebr. 13, 18]. Ein solches urteilen setzt das Bewußtsein eines sittl. Gesetzes voraus, nach welchem es entscheidet; u. dieses Bewußtsein ist das innere Wesen des Gewissens selbst. Das Gewissen ist ein richtendes darum, weil es an sich ein Bewußtsein von dem Gesetze als dem göttlichen Willen ist; es äußert sich scheidend u. entscheidend (*κρινων*), weil es sich des ewigen Grundes des Heiligen erinnert, das sichselbstoffenbarwerden des innerlichen Wesens des Bildes Gottes ist; letzteres ist das Wesen des Gewissens; jenes seine Bekundung. — Das Gewissen kann geweckt, erzogen, geschärft, aber nicht erzeugt werden durch menschliche Belehrung; es ist eine stetige Bezeugung Gottes von sich selbst u. seinem Willen in dem vernünft. Menschengeiste, ist eben darum auch nicht in der Gewalt des Menschen, sondern eine Macht über denselben; es kann zeitweise betäubt, in seiner besonderen Bekundung als urteilendes Gewissen beirrt, nie aber ausgerottet oder für immer verkehrt werden. Nicht der Mensch eigentlich hat das Gewissen, sondern das Gewissen hat den Menschen; es wont wol in der einzelnen Persönlichkeit, ist aber selbst nicht etwas subjectives, weil es göttlicher Art ist; es drückt nicht meine persönliche Eigentümlichkeit aus, sondern den heiligen Willen Gottes an mich. Das Gewissen ist die aller menschlichen Sittlichkeit vorangehende That der göttlichen Sittlichkeit in dem Menschen, ist der eigentliche Kern der Gottesebenbildlichkeit, ist das auf das freie Thun sich beziehende Gottesbewußtsein selbst, insofern dieses das Wesen der Vernünftigkeit ausmacht. Ohne diesen göttlichen Keim des Sittlichen im Menschen ist keine Sittlichkeit möglich, so wenig bei allem Lichte ein sehen möglich ist ohne die Sehkraft, oder eine Belehrung ohne eine vorausgesetzte Vernünftigkeit. Überzeugung bei Belehrung ist nur denkbar, wenn in dem zu belehrenden etwas ihm schon gewisses vorausgesetzt wird, mit welchem das neue zusammenstimt. Was die Grundsätze in der Mathematik, das ist das Gewissen im Sittlichen; wer jene nicht anerkennt, also, so zu sagen, kein mathematisches Gewissen hat, der ist nicht zu belehren. Vernünftig u. sittlich werden u. leben kann nur, wer es in seinem ursprünglichen Grunde schon ist; u. dieser tiefste Grund der sittl. Vernünftigkeit ist eben das Gewissen. In wem das Zeugnis des heiligen Gottes nicht für das heilige zeugt, der kann nicht sittlich sein; aber solchen verlassenen kann es in der Schöpfung Gottes nicht geben, der keinem sich „unbezeugt“ gelassen hat. Der Mensch kann gottlos, kann gewissenlos sein, u. doch des Gewissens Macht nicht loswerden; seiner Augen kann sich der Mensch berauben, nicht aber sei-

ner Vernunft u. damit seines Gewissens. Eben darum ist jede Sünde ein Abfall des Menschen von seinem eigenen Wesen, eine Untreue gegen sich selbst. Das Gewissen ruht auf der Unterscheidung des persönlichen Geschöpfes u. seines Willens von dem persönlichen Gott u. seinem Willen; es hat seinen beständigen Ausdruck in dem Wort des Herrn: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe.“ Wer nur nach dem Gesetz der Nothwendigkeit oder nur nach seinem Einzelwillen zu handeln glaubt, für den ist der Gedanke des Gewissens verdunkelt; der Religionslose ist nothwendig gewissenlos. Eben darum, weil in dem Gewissen nicht das einzelne ich, sondern das göttliche spricht, kann es ein strafendes, ein böses Gewissen geben, in welchem der Unterschied dieses zweifachen ichs als unvereinbarer Gegensatz auftritt. Aber diese Stimme des göttlichen ichs ist nicht erst zu dem Bewußtsein des eignen von außen hinzugekommen; vielmehr setzt jede positive Offenbarung jene innerliche schon voraus; es muß in dem Menschen etwas ihr gleichartiges wiederklingen, damit sie als göttliche erkannt u. anerkannt werde. Wie Adam beim Anblick des Weibes sofort erkannte, daß diese sei Fleisch von seinem Fleisch, so erkennt der Mensch bei der Bekundung des göttlichen Willens durch besondere Offenbarung sofort an, daß dies sei Geist von dem Geiste, der in ihm wont u. spricht, aber nicht als sein einzelnes ich, sondern als von demselben noch unterschieden, u. mit dem unbestrittenen Anspruche, über dasselbe zu herschen.

Die erste Bekundung des Gewissens erscheint in der h. Schrift in dem die Versuchung abweisenden Worte der Heva: „wir essen von den Früchten der Bäume im Garten; aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: esset nicht davon.“ Da unterscheidet die Heva das Gebot als göttlichen Willen von dem eignen, den sie nachher ausführt; aber dieses abweisend urteilende Gewissen setzt schon eine frühere erste Thätigkeit desselben voraus, nämlich die Anerkennung des göttl. Gebotes als eines verpflichtenden. Das Gebot selbst sprach zunächst doch nur zu dem Verstande; die Anerkennung desselben als eines göttlichen, als einer berechtigten, bestimmenden Macht für den Einzelwillen, die Aufnahme desselben in das Gemüt als eines schlechthin giltigen Gesetzes u. die Willigkeit, die eignen Willensentschließungen danach zu richten, das ist nicht Sache des erkennenden Verstandes, nicht des Einzelgeistes überhaupt als solchen, sondern des jenem Gottesworte entsprechenden göttlichen Elementes im Menschen, des Gewissens; u. in dessen erster Bekundung zeigt sich auch schon, daß es zwar zunächst Bewußtsein, dann aber sofort auch Gefühl der Liebe als zu dem verwandten, u. Willigkeit auf grund dieses Bewußtseins u. dieser Liebe ist.

Das Wissen des Gewissens bezieht sich zunächst u. gradezu nur auf das gottentsprechende, nicht auch auf das gottwidrige; denn wol jenes, nicht aber dieses ist wirklich; alles wahre u. wirkliche Wissen bezieht sich aber auf wirkliches. Daher fällt die andere Seite des Gewissens, wo dem Menschen „die Augen aufgethan werden“ u. er „weiß, was gut u. böse ist“, nicht mit jenem ursprünglichen reinen Gewissen zusammen, sondern ist die Erscheinung des bereits mit der sittl. Wirklichkeit des Menschen entzweiten Gewissens. Zuerst auf das Göttliche gerichtet, also mit dem Gefühle des Wohlgefallens auftretend, hat das Gewissen zunächst mit der Furcht vor Strafe nichts zu thun, ist ein Ausdruck des Friedens mit Gott; Furcht setzt schon gestörten Einklang u. jenes Wissen von gut u. böse voraus; es wird daher in der h. Schrift ausdrücklich von der Furcht unterschieden [Röm. 13, 5].

Nach Rothe ist das Gewissen „die in der Einigung von Leib u. Seele im Menschen von dem materiellen Leibe, also überhaupt von der materiellen Natur bestimtwerdende Selbstthätigkeit der menschl. persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimt, also der Trieb als religiöser“; der Trieb ist nämlich die von der materiellen Natur bestimtwerdende Selbstthätigkeit. Das Gewissen liege nicht auf der Seite des Selbstbewußtseins, sondern auf der Seite der Selbstthätigkeit, es beziehe sich nicht auf die Vorstellung u. auf das begreifen, sondern auf das wollen u. thun. Das Gewissen habe wesentlich einen individuellen Charakter, eine subjective, nicht eine objective Natur; man könne also auch nicht von einem Richterstuhle des Gewissens reden. „Das Gewissen des andern bindet u. entbindet mich schlechterdings nicht, sondern lediglich mein eignes; wo die Berufung auf das Gewissen eintritt, da ist alles weitere disputiren abgeschnitten, da werden alle objectiven Argumente wirkungslos; was mir Gewissenssache ist, das ist mir ein Heiligtum, welches mir kein anderer antasten darf“, auch nicht durch objective Gründe, u. es bindet mein Gewissen auch nicht einen andern. Das Gewissen ist wesentlich ein religiöser Trieb; u. weil es ein Trieb geworden, also auch sinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menschen ist, ist es mit sinnlich-somatischer Gefühlsaffection verbunden. Jeder Trieb nun ist entweder positiv oder negativ, das Gewissen also entweder lobend oder strafend; als strafend ist es die religiöse Aversion, der auf die Wiederaufhebung der Sünde gerichtete Trieb, (daher Gewissensbisse); als lobendes Gewissen ist es der religiöse Appetit [Eth. I. §. 147]. Wenn sich Rothe bei dieser Gelegenheit über die bisher bestehende Verwirrung des Sprachgebrauchs beschwert, da man das Gewissen bald als eine Neigung, bald als sittliches Gefühl, bald als religiöses Gefühl, bald als einen solchen Trieb od. einen solchen Sinn behandle,

so ist diese Beschwerde wol ohne Recht; es ist mislich, mit der Sprache zu hadern, die oft tiefsinniger u. wahrer ist als die künstlichen Systeme. Es hat niemand ein Recht, Begriffe willkürlich gegen das allgemeine Bewußtsein zu bestimmen u. dann die Sprache zu schelten, daß sie nicht zu der Begriffsbestimmung passe. Wir finden die Sprache in ihrem vollen Rechte, wenn sie jenen weiten Gebrauch von dem Ausdruck Gewissen macht, weil wirklich alles dieses, obgleich nicht in gleicher Ursprünglichkeit, darin liegt. Die wunderliche Auffassung, daß das Gewissen auf einem bestimtsein der persönl. Seele durch den materiellen Leib beruhe, daß also ein vernünftiger Geist ohne materiellen Leib gar kein Gewissen hätte, lassen wir beiseite, u. bemerken nur folgendes. Wenn das Gewissen sich auf das wollen u. thun bezieht, so folgt daraus nicht, daß es an sich nicht zunächst Bewußtsein sei; ein Gedanke kann ja auf das wollen hinwirken; u. jedes Willens nothwendige Voraussetzung ist ein Gedanke; ein bewußtloser Trieb aber ist weder religiös noch sittlich, sondern außervernünftig. Das Gewissen liegt grade recht eigentlich auf seite des Selbstbewußtseins; sonst könnte das böse Gewissen nicht eine Selbstanklage enthalten. Daß das Gewissen eine subjective Natur habe, ist nur insofern richtig, als es eine Wesenheit der vernünft. Persönlichkeit ausmacht; ganz irrig aber ist es, wenn R. es zu einem individuell-subjectiven macht u. ihm den objectiven Charakter ganz abspricht. Soll das Gewissen überhaupt etwas vernünftiges sein, so muß es eine allgemeine u. darum auch objective Bedeutung haben. Das bloß subjective hat sittlich gar keine Bedeutung, ist eher das Gegentheil des Sittlichen; was mir heilig sein soll, das muß an sich u. vor Gott heilig sein, u. was vor Gott heilig ist, muß allen sittlichen Wesen heilig sein. Mein Gewissen hat nur insofern Wahrheit, als es ein Ausdruck der sittlichen Idee ist; die sittl. Idee aber ist nicht etwas bloß subjectives. Für jeden Christen ist es Gewissenssache, Christo nachzufolgen; das gilt im allgemeinen wie im besondern nicht bloß für mich als diese bestimte Person. Je mehr das Gewissen bloß subjectiven Charakter trägt, um so irriger ist es auch; im rechtmäßigen Zustande der Menschheit müssen alle sittl. Gewissen dem Wesen nach gleich sein, weil es nur einen Gott u. nur einen göttlichen Willen gibt, u. das Gewissen der Ausdruck dieses Willens ist. Rothe kommt selbst mit seiner Behauptung in starken Widerspruch, indem er das Gewissen durch ein göttliches Thun bestimt sein läßt; dieses göttl. Thun ist doch im Verhältnis zum Subjecte etwas objectives u. bestimt doch als ein heiliges nicht jedes Gewissen zu etwas anderm; u. bald nachher sagt R. selbst, das Gewissen habe als eine Thätigkeit Gottes im Menschen eine unmittelbare u. unbedingte Auctorität, der sich der Mensch schlechterdings nicht entziehen könne;

Gründe vermögen nichts gegen das Gewissen; man könne vollkommen zureichende Gründe haben, u. dennoch bleibe das Gewissen von ihnen unbewegt; das Gewissen sei daher auch unfehlbar u. täusche nie u. sei unbestechlich; wir können uns zwar über seinen Ausspruch verblenden, aber es selbst sei unbetrüglich. Diese ganz maßlosen u. aller Erfahrung widerstreitenden Behauptungen sind jedenfalls mit der früheren Behauptung, daß das Gewissen durchaus keine objective Geltung habe, sondern etwas schlechterdings subjectives sei, unvereinbar; in dem Gedanken jeder Autorität, vor allem einer unbedingten, liegt es ja unmittelbar, daß das Subject sich ihr unterordnen soll. — Nach Schenkel (Dogmatik, 1858. I, 135 ff.) ist das Gewissen ein besonderes Vermögen des menschl. Geistes, oder vielmehr dessen Organ, welches mit den religiösen Functionen betraut ist, wärend Vernunft u. Wille sich unmittelbar nicht auf Gott, sondern auf die Welt beziehen; dieses Gewissen, in welchem das Gottesbewußtsein ursprünglich u. unmittelbar gegeben ist, ist zugleich auch ethisches Centralorgan. Was mit diesem Einfall gewonnen sein soll, ist schwer zu sagen. Wenn man ganz willkürlich u. gegen den geltenden Sprachgebrauch den Begriff der Vernunft u. des Willens in dieser Weise beschränkt, ist es freilich leicht, neue Vermögen des Geistes u. Organe derselben aufzustellen; ob aber damit etwas besonderes erreicht, u. die vermeintlich bahnbrechende neue Entdeckung viel Beifall finden werde, dürften wir sehr bezweifeln. — Viel umsichtiger u. sinnig erfaßt Trendelenburg das Gewissen als die Rückwirkung u. Vorwirkung des ganzen, auf Gott gestellten Menschen gegen den Theil, insbesondere gegen den selbstsüchtigen Theil (Naturrecht, 1860. §. 39).

II. Das Wesen des sittlichen Gesetzes als des göttlichen Willens.

§. 79.

Dieses Wesen kann nicht aus der Natur des Menschen allein, ohne Rücksicht auf Gott erkannt werden, sondern wesentlich aus dem Gedanken des in seiner Schöpfung heilig waltenden Gottes. — a) Da die Sittlichkeit auf der Freiheit ruht, diese aber darin besteht, daß der Mensch unter mehreren möglichen Handlungsweisen eine bestimte durch eigne, unabhängige Willensentscheidung erwält, so ist jedes sittliche Thun zugleich auch ein unterlassen einer entgegengesetzten möglichen Handlungsweise. Das sittliche Gesetz ist daher an sich immer zweiseitig, es ist Gebot u. Verbot zugleich, u. es ist also an sich kein wesentlicher Unterschied, ob das Gesetz in der einen oder andern Weise auftritt; u. da das sittliche Leben des Menschen ein stetiges ist, so muß er in jedem Augenblicke ein göttliches Gesetz erfüllen; ein bloßes unterlassen

wäre eine Verneinung des Sittlichen. Auf grund der Wahlfreiheit, nicht auf grund der Sündhaftigkeit, trägt das göttliche Gesetz den Ausdruck des sollens.

Jede Darstellung des sittl. Gesetzes vom Standpunkte des Menschen allein aus, also rein aus dem Wesen des Menschen, ohne es aus Gott herzuleiten, ist unfromm u. kann nie die ganze Wahrheit der sittl. Idee erfassen. Grade je höher auf jenem Standpunkte das sittl. Wesen des Menschen aufgefaßt wird, um so unabweislicher wird die pantheistische Erhebung des Menschen zur höchsten Verwirklichung Gottes selbst, das setzen des Menschen an des persönlichen Gottes Stelle. Wir können das sittl. Gesetz schlechterdings nur als den göttlichen Zweck in Beziehung auf die freien Geschöpfe erfassen u. können das Wesen des Menschen nur insofern zu grunde legen, als wir in demselben den göttl. Schöpfungswillen erkennen, dessen Vollendung in der sittl. Zweckbestimmung des Menschen liegt.

Ist irgend eine Handlungsweise sittlich gut, so ist damit unmittelbar schon eine entgegengesetzte, also nicht gute als möglich gesetzt; u. das Gebot jener ist an sich schon das Verbot dieser; jedes Gebot schließt das Verbot der grade entgegengesetzten Handlungsweise schon ein. Nun könnte es scheinen, als ob umgekehrt nicht das gleiche gälte, als ob das Verbot nicht auch zugleich schon ein Gebot wäre; das Gesetz: du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, scheint ein bloßes unterlassen zu fordern. Das wäre nur dann richtig, wenn das bloße nichtthun überhaupt eine sittl. Möglichkeit wäre. Aber wie das Leben in jeder seiner Stufen ein stetiges, u. ein auch nur augenblickliches wirkliches aufhören des Lebens der Tod ist, so kann auch am allerwenigsten die höchste Erscheinungsform des Lebens, das sittliche Leben, ein bloßes nichtleben, ein bloßes nichtthun sein, ohne in das Gegentheil, in den geistig-sittlichen Tod umzuschlagen. Wie der menschl. Geist auch in dem tiefsten, durch den Schlummer des Leibes bedingten Schlafe nie müßig, sondern in Träumen thätig ist, so ist auch die höchste Gestalt des Geisteslebens, das sittliche Leben, nie durch eine reine Unthätigkeit unterbrochen. Wenn also ein Verbot gar keinen wirklichen Gehalt, kein Gebot in sich schlösse, so wäre es kein sittliches. Das sittliche unterlassen einer sittlich verbotenen Handlungsweise ist an u. für sich u. nothwendig das thun der entgegengesetzten. Luther trifft daher in seinen Erklärungen der Gebote grade das richtige, wenn er es nie bei dem bloßen Verbot bewenden läßt, sondern ihm immer sofort ein sehr positives „sondern" hinzufügt. Das Gesetz: „du sollst nicht tödten", der Form nach ein reines Verbot, setzt damit unmittelbar alles dasjenige als geboten, was der Mensch bei seinem Umgange mit andern im Gegensatze zu der Gesinnung, die zum tödten führt, zu thun hat, — „sondern (wir sollen) dem Nächsten helfen u. fördern in allen Leibes-

nöthen"; das bloße nichtsthun in solchen Leibesnöthen wäre grade die Übertretung des Gebots. Soll der Mensch nicht ehebrechen, so muß er in dem Verhältnis zu seinem Gatten nicht bloß alles das nicht thun, was der Gesinnung nach zum Ehebruch hinneigt u. hinführt, sondern muß das entgegengesetzte davon thun, also „daß wir keusch u. züchtig leben in Worten u. Werken, u. ein jeglicher sein Gemahl liebe u. ehre".

In welcher von beiden Formen das sittl. Gesetz auftritt, ist allerdings nicht gleichgiltig; der Unterschied liegt aber nicht im Wesen, sondern in der praktisch-erziehenden Rücksicht. Da das Wesen u. das Ziel des sittl. Lebens nicht etwas verneinendes ist, sondern einen wirklichen Inhalt hat, so ist die wahre u. vollkommene Gestalt des Gesetzes allerdings die Form des ausdrücklichen Gebotes; das sollen ist höher als das nichtsollen. Aber für den zur sittl. Mündigkeit erst zu erziehenden Menschen ist die Form des Verbotes die näherliegende u. leichtere, indem sie ihm einerseits die sittliche Wahlfreiheit mehr zum Bewußtsein bringt, u. mit der Ausschließung des gottwidrigen das ganze Gebiet des Erlaubten aufschließt, u. indem sie ihm andrerseits für das Gebiet, innerhalb dessen er sich zur sittlichen Reife, zum Bewußtsein des Guten emporarbeiten soll, die schützenden Schranken setzt. Dem Kinde tritt die Erziehung immer zuerst in dem Verbote des seinem Wohle widersprechenden entgegen; Gottes erstes Gesetz an die Menschen ist das freigeben des Erlaubten, zugleich mit der Schranke des Verbotes [Gen. 2, 16. 17], wärend das wirkliche Gebot zunächst nur in der allgemeinen Form des das Ziel des sittl. Strebens, das Gut, ausdrückenden Segens erscheint [1, 28]. Wärend die Mosaischen Hauptgebote überwiegend den Charakter des Verbotes haben, faßt Christus den sittl. Inhalt des göttl. Gesetzes in die Form des wirklichen Gebotes zusammen: „du sollst lieben Gott, deinen Herrn, u. deinen Nächsten wie dich selbst;" u. doch erklärt Christus zugleich, daß in diesem Gebot das ganze alte Gesetz enthalten sei. Wärend also das Wesen des göttl. Gesetzes immer dasselbe bleibt, schreitet die Offenbarung desselben fort von der überwiegend verbietenden Form zu der des wirklichen Gebotes.

Da beide Formen des göttl. Gesetzes eine Aufgabe an den freien Willen des Menschen stellen, so erscheinen beide mit dem Ausdrucke des sollens. Dies ist die Erscheinungsform fast aller Gesetze, von dem ersten an Adam gestellten bis zu den vollendeten Geboten Christi. Seit Schleiermacher haben viele an diesem sollen anstoß genommen, u. es wenigstens von dem reinen Sittengesetz entfernen wollen. In Schleiermachers philos. Ethik ist diese Zurückweisung des sollens ganz folgerichtig; denn da ist das Sittliche eine ebenso nothwendig bestimte Erscheinung des Universums wie das Natürliche, u. die Freiheit des Willens hat keinen Raum; die Sittenlehre kann also nur das von selbst mit Noth-

wendigkeit sich gestaltende beschreiben, nicht aber Gesetze mit dem Charakter der Anforderung, des sollens, aufstellen. Rothe folgt dieser Auffassung nur bis zu einem bestimten Punkte; er weist nämlich nur für den sündlosen Menschen die Form des sollens zurück, wie ja auch bei Gott von keinem sollen die Rede sei; nur für den sündhaften Menschen erscheine das Sittliche als ein sollen (Eth. §. 817). In Beziehung auf Gott ist dies freilich richtig, weil Gottes Freiheit nicht menschliche Wahlfreiheit ist u. die Möglichkeit des sündigens schlechthin ausschließt, u. weil Gott schlechthin sein eignes Gesetz ist. Aber in Beziehung auf die freien, wenn auch noch vollkommen sündlosen Geschöpfe ist dies falsch, sobald man nicht in der sittl. Vollkommenheit derselben ein aufhören aller Wahlfreiheit u. zugleich aller sittl. Aufgabe findet. So lange der Mensch nicht aufhört, sich sittl. Zwecke zu setzen, u. sie mit Freiheit zu erstreben, endigt auch nicht das sollen. Diese Form des Gesetzes wäre nur dann für den vollkommenen Menschen ungeeignet, wenn darin der Gedanke von etwas dem Menschen fremdartigen, eines irgendwie lastenden Joches läge, was aber durchaus nicht der fall ist. Das nochnichtsein eines frei zu erreichenden Ziels ist immer ein sollen. Nur aus diesem Misverständnis, als läge in dem sollen etwas fremdes u. drückendes, ist es zu erklären, daß selbst Harleß das sollen nur auf den gottentfremdeten Zustand beschränkt (Christl. Ethik 6. A. S. 80 ff.). Das „du sollst" ist aber nicht so viel als: „du solltest"; es läßt sich eine andere Form eines Gesetzes als das sollen für den freien Willen gar nicht denken. Ohne ein unterscheiden des göttlichen Willens von dem eigenen ist eine wirkliche bewußte Sittlichkeit nicht möglich; u. dieses unterscheiden, aber auch nicht mehr, nicht ein Gegensatz der Entfremdung, liegt in dem sollen. In dem sollen knüpft sich grade Sittlichkeit u. Frömmigkeit zusammen, wird das Sittliche als göttlicher Wille erfaßt [Deut. 10, 12; Micha 6, 8]. Das Kind, welches das Gute darum thut, weil es weiß, daß es der Wille der Eltern ist, daß es dies thun soll, steht sittlich höher als das, welches es ohne Bewußtsein von seiner Pflicht thut; jenes, aber nicht dieses, vermag der Versuchung Widerstand zu leisten; denn alle Versuchung wird nur durch den Gedanken des höheren göttlichen Willens, durch den Gedanken des sollens überwunden. Das sollen setzt nicht eine widerstrebende Neigung, sondern nur die Möglichkeit der Sünde voraus, also die Willensfreiheit. Will man aber für den noch unsündlichen Menschen das Bewußtsein des göttl. Gesetzes ganz abweisen u. ihn nur aus unmittelbarem Liebestriebe heraus handeln lassen, so widerspricht man damit nicht nur der ausdrücklichen Erklärung der h. Schr. von einer Offenbarung des göttl. Willens an den ersten Menschen, sondern macht auch den Sündenfall zu einer Unmöglichkeit.

§. 80.

b) Alles sittlich Gute ist Gottes Wille, also auch sittliches Gesetz; u. als Gottes Wille hat dieses Gesetz ein unbedingtes Recht, tritt immer als unabweisliche Forderung auf, kann schlechterdings nicht als bloßer Rath erscheinen, dessen Nichtbefolgung dem Menschen ohne Sünde gestattet, u. dessen freiwillige Befolgung ein von Gott nicht gefordertes Verdienst wäre. Das sittliche Ziel jedes Menschen ist sittliche Vollkommenheit, u. alles, was dahin führt, ist für jeden Menschen schlechthin Pflicht, also Gottes Wille u. Gesetz an ihn. Niemand kann mehr Gutes thun, als von ihm gefordert wird; denn der menschliche Wille kann nicht besser sein als der göttliche, u. Gottes Gesetz nicht weniger gut als Gottes Wille. Was aber in der h. Schrift als wirklicher sittlicher Rath erscheint, ist nichts als ein bedingtes Gesetz, dessen Erfüllung nur unter bestimten, nicht allgemein vorhandenen Verhältnissen des einzelnen zur Pflicht wird; wo es aber Pflicht wird, ist es schlechthin eine solche, ihre Nichterfüllung also eine Pflichtverletzung; u. wo es nicht zur Pflicht wird, ist seine Erfüllung auch kein Verdienst.

Hier begegnen wir zum erstenmal einem Gegengesatze der sittl. Anschauung zwischen den verschiedenen christl. Kirchen, u. dieser ist ein durchgreifender; u. von diesem Punkte an müssen wir, die wir grundsätzlich eine christliche Sittenlehre, nicht aber eine Sittenlehre dieser oder jener Kirche darstellen wollen, diese Christlichkeit nicht mehr in dem über allen Sonderkirchen schwebenden gemeinsamen suchen, sondern müssen uns bei dem unvereinbaren Gegensatze nothwendig für das eine oder das andere als das rein christliche entscheiden u. können nicht beide Auffassungen als gleichberechtigt anerkennen. Obgleich hierbei fast immer nur von Rathschlägen an erlöste Christen die Rede ist, so müssen wir diese Frage doch schon jetzt beantworten, da ja der reine Mensch noch viel mehr in der Lage wäre, ein höheres als das geforderte Verdienst zu erringen.

Es scheint bei oberflächlicher Betrachtung, als ob durch die Lehre von den evang. Rathschlägen (consilia, im Unterschiede von den praecepta, vgl. S. 142. 147. 152. 167. 183 ff.) die sittl. Anforderung über das allgemeingiltige Maß des Sittlichen gesteigert werde; in Wirklichkeit ist die Sache aber umgekehrt. Der Gedanke, daß einiges Gute nicht auch Pflicht sei, kann nur dadurch erreicht werden, daß die sittliche Forderung von der der möglichst hohen Vollkommenheit auf eine Minderforderung herabgesetzt wird; u. ein überschüssiges Verdienst wird nur möglich, wo die Idee des Guten mehr enthält als die sittl. Forderung. Die evang. Kirche hält aber den Gedanken fest, daß alles wirklich gute schlecht-

hin Pflicht sei, daß also der Mensch alles ihm erreichbare Gute auch zu thun verpflichtet sei, daß er die höchste mögliche Vollkommenheit auch unbedingt erstreben solle. Die evang. Auffassung steht also in dem geltendmachen des Sittlichen höher als die gegnerische. Die evang. Kirche verwirft den Gedanken von sittl. Rathschlägen u. der Verdienstlichkeit ihrer Erfüllung, weil sie ihren Inhalt nicht als etwas schlechthin gutes, als etwas an sich sittliches, sondern als etwas nur unter bestimten, nicht allgemein vorhandenen Verhältnissen gutes, dann aber auch schlechthin gebotenes, erblickt. Was in einem bestimten Falle wirklich gut ist, das ist uns in diesem Falle auch schlechthin Pflicht, nicht aber ein dem harmlosen Belieben anheimgegebener Rath ohne Verpflichtung. Der Ausspruch Christi [Luc. 17, 10]: „wenn ihr alles gethan habt, was ihr zu thun schuldig seid, so sprechet: wir sind unnütze Knechte", welcher nicht das Verdienst der wahren Sittlichkeit zurückweist, sondern den sündhaften u. nur durch die Gnade erlösten Menschen zur Demuth führen will, wird von der röm. Kirche für die Lehre von den evangelischen Rathschlägen angewandt, da der Mensch eben nicht ein bloß unnützer Knecht, sondern ein Kind Gottes sein solle, wie ja doch auch Christus nicht ein unnützer Knecht gewesen sei, u. selbst einige evang. Erklärer suchen dieser Schlußfolgerung nur dadurch auszuweichen, daß sie das hier als zu thun schuldige nicht auf die christliche Sittlichkeit, sondern nur auf das Mosaische Gesetz beziehen. Wir halten jene Folgerung, wie dieses ausweichen für unberechtigt. Allerdings soll der Mensch nicht bloß ein unnützer Knecht, sondern ein Kind Gottes sein; daraus folgt aber eben, daß das, was die sittl. Bedingung dieser Gotteskindschaft ist, auch wirkliche sittl. Forderung u. Pflicht, nicht aber bloßer Rathschlag sei, den man unbeschadet des geforderten Gehorsams auch unerfüllt lassen könnte; der Mensch ist schuldig, Gottes Kind zu werden. Wenn nun aber eine Beschränkung jener Worte Christi auf das Mosaische Gesetz durch den Zusammenhang nicht gerechtfertigt wird, wärend vorher (v. 5. 6) von der Macht des Glaubens die Rede ist, so scheint uns die richtige Auffassung die zu sein: auch der erlöste, aber doch nie sündenreine Mensch vermag sich durch seine pflichtschuldigen Werke kein Verdienst vor Gott in dem Sinne zu erwerben, daß er die Seligkeit der Kinder Gottes als einen schuldigen Lohn von Gott fordern könnte, den ihm Gott um seiner Gerechtigkeit willen geben müßte, sondern auch er kann diese Seligkeit nur als ein Gnadengeschenk betrachten, welches ihm kraft seines Glaubens an die erbarmende Liebe Gottes in Christo zu theil wird. Den schuldigen Werken werden nicht andere nichtschuldige, also überschüssige Werke entgegengesetzt, sondern der Glaube, der freilich auch eine sittl. Forderung ist, aber doch von den eigentlichen Werken wesentlich verschieden ist, (vgl. v. 19: „dein Glaube hat

dir geholfen"). Christi Ausspruch drückt also den vollen u. klaren Gegensatz gegen die Werkheiligkeit, wie sie in der röm. Kirche gilt, aus.

Die röm. Lehre stützt sich für ihre überschüssigen guten Werke, die wesentlich in gesteigerter Entsagung, also in freiwilliger Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam gegen menschlich festgesetzte Ordensregeln, einsamem Leben 2c. bestehen, außerdem auf jene Aussprüche, welche Ehelosigkeit u. freiwillige Armut als eine höhere, nicht allen Christen zuzumuthende Sittlichkeit hinzustellen scheinen. Dem reichen Jüngling, der nach seiner Erklärung alle Gebote gehalten hat, sagt Christus [Mt. 19, 21]: „willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, u. gibs den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; u. komm u. folge mir nach." Nun fordere doch, sagt man, das sittl. Gesetz nicht von allen Menschen das aufgeben ihres Besitztums, u. der Jüngling habe ja alle Gebote, die ihm Christus nennt, erfüllt; jenes aufgeben gehe also über diese Gebote hinaus. Das ist eine unglückliche Schlußfolgerung, denn eine Sittlichkeit, die nicht die Vollkommenheit des Menschen zum Zweck hat, ist doch sicherlich keine wahre u. von Gott gewollte; für diesen Jüngling war aber die Hingabe des Reichtums die Bedingung der Vollkommenheit, also, so schließen wir, unbedingte Forderung, wenn er das höchste Gut erringen wollte. Der Jüngling, der Anforderung sich weigernd, nahm nach Christi Aussage nicht theil am Himmelreich, u. alle seine vermeintliche Gesetzeserfüllung reichte dazu nicht aus. Das ist aber der reine Gegensatz gegen die röm. Lehre, wonach die Gesetzeserfüllung, auch ohne Befolgung der Rathschläge, allerdings zur Theilnahme am Himmelreich ausreicht, u. durch die überschüssigen Werke nur eine schnellere Erringung oder ein höherer Grad von Seligkeit erlangt wird. Will man also nicht zugeben, daß einzelne bestimte Handlungsweisen nur unter bestimten, nicht allgemein geltenden Verhältnissen zur Pflicht werden, dann aber auch wirkliche Forderung sind, so würde nichts übrigbleiben, als die an den reichen Jüngling gestellte Forderung als eine allgemeine Pflicht für alle Christen hinzustellen. Wir können wol allgemeingiltige Gebote von bedingten unterscheiden, nicht aber sittliche Gebote von bloßen Rathschlägen. Auch die bedingten Gebote sollen in dem bestimten Falle schlechthin erfüllt werden, u. sie nicht erfüllen ist Ungehorsam gegen Gottes Gebot, wärend die Nichterfüllung der Rathschläge durchaus keinen sittl. Tadel verdienen soll. — Wenn Paulus [1 Cor. 9, 12-18] von sich sagt, er habe sich manches versagt, woran er ein Recht gehabt, habe ohne Lohn gearbeitet 2c., so soll das ein überschüssiges Werk sein, wozu er nicht verpflichtet gewesen. Aber der Apostel erklärt ausdrücklich, er habe so gehandelt, „auf daß ich nicht meiner Freiheit misbrauche am Evangelio."

Wenn nun das geltendmachen seiner Befugnis unter diesen bestimten Verhältnissen ein Misbrauch seiner Freiheit gewesen wäre, so war die gewälte Handlungsweise des Apostels einfach seine Pflicht, u. durchaus nicht ein überverdienstliches Werk. — Am meisten betont man die Aussagen Christi u. Pauli über die Ehelosigkeit: „das Wort fasset nicht jederman, sondern denen es gegeben ist“ [Mt. 19, 11]. Daß nun die, welche das Wort nicht fassen, gläubige Christen sein können, die das Himmelreich gewinnen, obgleich nicht die durch überverdienstliche Werke bedingte höhere Stufe, wie es die römische Kirche erklärt, ist nicht nur nicht gesagt, sondern im Gegentheil ist gesagt, daß die besprochene Selbstverschneidung geschehe „um des Himmelreichs willen“, also doch wol in dem Sinne, daß dieselbe eine Bedingung des Himmelreichs sei. Die opera supererogationis, deren eins man hier findet, sollen aber nicht die Bedingung der Theilnahme am Himmelreich sein. Wenn Paulus [1 Cor. 7] den Christen die Ehelosigkeit empfielt, so ist das allerdings nicht als allgemeingiltiges Gebot, sondern scheinbar als bloßer Rath hingestellt (vgl. v. 12), aber doch nicht in dem Sinne, daß der einzelne nach völlig freiem Belieben u. unbeschadet seiner Sittlichkeit ihn auch abweisen könnte. Der Apostel gibt vielmehr den Grund seines Rathes ausdrücklich an: „so meine ich nun, solches sei gut (καλον) um der gegenwärtigen Noth willen“; „es werden solche, (die da freien), leibliche Trübsal haben; ich verschone aber euer gerne“. Daraus folgt, daß wo eine solche „gegenwärtige Noth“ nicht ist, oder wo die volle sittliche Kraft u. Freudigkeit ist, die leibliche Trübsal zu ertragen, auch die Rathsamkeit der Ehelosigkeit nicht mehr vorhanden ist. An sich gilt der Satz: „so du freiest, sündigest du nicht“ (v. 28); aber in dem einzelnen bestimten Falle wird die Pflicht auch eine bestimte. Wo eine solche Noth ist, u. höhere Aufgaben zu erfüllen sind, u. nicht die hinreichende Kraft da ist, die leibliche Trübsal ohne Gefärdung des Glaubens zu ertragen, da ist nicht bloß das freien nicht ein bloßes nichtsündigen, u. das ehelosbleiben ein guter Rath, sondern jenes eine Versündigung u. dieses eine Pflicht. Wenn aber jemand in diesen bestimten Verhältnissen ehelos bleibt, so hat er damit nicht ein höheres, überschüssiges Verdienst errungen, sondern nur seine Pflicht erfüllt. Ein solches überschüssiges Verdienst wird auch dadurch gradezu ausgeschlossen, daß der Apostel durch die Ehelosigkeit die Christen in dieser Zeit der Noth vor „leiblicher Trübsal“ bewaren will; wer aber auf ein sonst ihm zustehendes Recht verzichtet, um vor leiblicher Trübsal verschont zu werden, kann doch unmöglich den Anspruch auf ein besonderes höheres Verdienst u. auf eine besondere Belohnung desselben erheben. Ja es lassen sich im Gegentheil Fälle denken, wo grade in der Übernahme dieser leiblichen Trüb-

sale durch die Verehelichung das höhere Verdienst besteht, u. darum die Verehelichung eine Pflicht wird.

Nach der röm. Lehre*) ist zwischen Gottes heiligem Willen u. seinem sittl. Gesetz ein Unterschied; jener hat nicht eine unbedingte Geltung, sondern ist in Beziehung auf den Menschen im Gebiete der höheren sittl. Vollkommenheit nur ein Wunsch, dessen Erfüllung zwar Gott wohlgefällig ist, bei dessen Nichterfüllung sich Gott aber auch zufriedengeben muß. Bellarmin sagt in Beziehung auf Mt. 22, 36 ff. (du sollst Gott lieben ꝛc.): „wer Gott von ganzem Herzen liebt, ist doch nicht verbunden, alles zu thun, was Gott räth, sondern nur, was er gebietet," — eine Behauptung, die einem evang. Gewissen wie eine Umkehrung des sittl. Bewußtseins erscheinen muß. Hirscher verteidigte früher die Lehre so: die Liebe sei das Gebot, welches allen ohne Ausnahme gegeben ist; dagegen ein bestimter Grad der Liebe sei nicht Gebot, vielmehr werde die Liebe, ist sie nur einmal wahrhaft da, sofort ihrer eigenen Natur anvertraut; sie ringe vorwärts aus sich selbst, u. es widerstrebe dem innersten Wesen derselben, daß ihr durch die rauhe Hand des Gebotes auferlegt werde, was sie ewig aus ihrem eigenen Schoße frei hervorbringen wird; die Liebe also überhaupt sei Pflicht schlechthin, nicht so ein bestimter höherer Grad der Liebe; wenn der höhere Grad mangelt, so mangele doch nicht die Gerechtigkeit überhaupt, sondern nur eine gewisse höhere Schwunghaftigkeit des sittl. Muthes; so bei dem reichen Jüngling im Evangelio. Das sind nun offenbare Trugschlüsse. Der Grad der Liebe läßt sich freilich nicht für jeden bestimten Fall in eine bestimte Gesetzesformel fassen, u. dennoch ist auch dieser Grad schlechthin Pflicht; er hängt eben von der geistigen u. sittlichen Bildung des einzelnen ab, ist aber in jedem Falle nicht dem Belieben desselben anheimgegeben. Wer Gott oder Christum, wer Vater oder Mutter oder Gatten weniger liebt, als er es nach seiner sittl. Bildung vermag, der sündigt eben, u. wer mit aller seiner Seelenkraft liebt, der thut damit nichts überschüssiges, sondern einfach seine Schuldigkeit; u. es wird sich wol jeder eher anklagen müssen, daß er zu wenig liebe, als daß sich irgend ein Menschenkind rühmen dürfte, Gott mehr zu lieben als „von ganzem Herzen, von ganzer Seele u. von ganzem Gemüte". (In d. 5. Aufl. der Moral, II, S. 328 ff. schwächt H. jene Lehre so ab, daß nur noch ein Schein derselben bleibt). Die röm. Lehre, welche das vollkommensein nur durch die Vollbringung der Rathschläge bedingt sein läßt, behauptet damit, daß es Gottes in dem sittl. Gesetz

*) S. bes. Thom. Aqu., Summa, II. 1. qu. 108, 4; Bellarmini, de controv. fid. II. 2, de monachis, c. 7. squ. — Dagegen: Joh. Gerhard, loci th. loc. 17 (de evang.) c. 15; M. Chemnitius, loci, de discr. praecept. et cons.

ausgesprochener Wille nicht sei, daß der Mensch vollkommen werde; es sei vielmehr ein über Gottes Willen hinausgehender Muth des Menschen, der ihn über das von Gott selbst ihm gesteckte sittl. Ziel hinausführt.

§. 81.

c) Wärend es einerseits keine Handlungsweise gibt, die in einem bestimten Augenblicke für mich sittlich gleichgiltig wäre, d. h. die dem göttlichen Willen weder entsprechend noch widersprechend, weder gut noch böse wäre (§. 54), füllt andrerseits das in irgend einer bestimten Weise ausgesprochene Gesetz den Gesamtinhalt des sittlichen Lebensgebietes nicht aus; denn da jedes Gesetz einen allgemeinen Inhalt hat, wärend das sittliche Thun selbst immer etwas einzelnes u. bestimtes ist, also die unter dasselbe Gesetz fallenden sittlichen Handlungen verschiedener Menschen eine große Mannigfaltigkeit bieten, so verhält sich das sittliche Gesetz zu den ihm entsprechenden Handlungen nicht schlechthin wie ein Gedanke zu seiner unmittelbaren u. einfachen Verwirklichung u. Erscheinung; die bestimte sittliche Handlung ist nicht der bloße, reine Ausdruck u. Abdruck des sittlichen Gesetzes selbst, sondern es ist in ihr immer noch etwas enthalten, was nicht in dem Gesetz, sondern in der bestimten Persönlichkeit seinen Grund hat. Das von der Person angeeignete Gesetz vollbringt sich nur in einer auch die Eigentümlichkeit derselben mit ausdrückenden Weise. Jedes sittliche Thun enthält also zwei Elemente: ein allgemeines, ideelles, das sittliche Gesetz, und ein besonderes, mehr reales, das persönliche Element, welches als der Ausdruck des persönlich eigentümlichen Characters auch volle Berechtigung hat. Gottes sittlicher Wille ist es nicht, daß die Menschen die bloßen, unpersönlichen, schlechthin gleichen Ausdrucksformen des Gesetzes seien, sondern daß dieses als einsgeworden mit der bestimten Persönlichkeit zur Geltung komme. Dieses in allem wirklichen sittlichen Thun auftretende persönlich-besondere Element läßt sich nicht in eine allgemeine Gesetzesformel fassen, da es seinem Wesen nach eben nicht allgemein, sondern der reine Ausdruck der einzelnen Persönlichkeit ist. Jede wirkliche sittliche Thätigkeit ist also das Product einer zweifachen Freiheit: derjenigen, welche die Einzelpersönlichkeit unter das Gesetz stellt, u. derjenigen, welche diese nicht aufgehen läßt in einen bloß allgemeinen Gedanken, sondern sie in ihrer rechtmäßigen Eigentümlichkeit festhält, u. die bis zu einem gewissen Punkte ihr eigenes Gesetz ist.

In dieser Auffassung des Rechtes der Persönlichkeit unterscheidet sich die christliche Sittenlehre von aller außerchristlichen, selbst von der die Freiheit der Person so hochstellenden griechischen, u. dieser Gedanke ist von weitgreifender Bedeutung. Die entschiedene Zurückweisung der Annahme von sittlich-gleichgiltigen Handlungen u. Zuständen u. die Betonung des Rechts der persönlichen Eigentümlichkeit gehören zur wahren Erfassung des Sittlichen durchaus zusammen. Wenn jene einseitig für sich festgehalten wird, so wird dadurch die Eigentümlichkeit der sittl. Persönlichkeit zurückgedrängt u. die Forderung gestellt, daß für jede einzelne Handlung auch ein besonderes Gesetz vorliege; dies führt zu einem alle lebendige Eigentümlichkeit u. das Wesen der persönl. Freiheit aufhebenden Gesetzesjoch. Auf diesem Standpunkte steht die chinesische u. die talmudische Sittenlehre; u. die Casuistik der römischen Moralisten streift wenigstens oft nahe daran. Wird dagegen die Eigentümlichkeit der Person für sich festgehalten, so ist man in Gefahr, die unbedingte Geltung des Gesetzes in die zufällige Willkür des Subjectes aufzulösen, etwa in der Weise, wie in neuerer Zeit in der Periode der sogenanten „Genies" u. der ihnen folgenden genielosen „Freisinnigen" alle Sittlichkeit in der ungebändigten Ausbildung der zufälligen Eigentümlichkeit des einzelnen gefunden wurde, die sich alles erlauben darf, sobald es nur „genial" ist. Wir müssen, in Übereinstimmung mit dem allgemeinen christl. Bewußtsein, beides festhalten.

In jedem einzelnen Augenblicke ist das sittl. Thun u. der sittl. Zustand entweder gut oder böse, entspricht entweder der sittl. Idee, oder nicht. Obwol in derselben Handlung verschiedene Seiten sein können, die sittlich verschiedenen Charakter haben, Gutes u. Böses neben einander darstellen können, so mischen sich diese entgegengesetzten Bestandtheile doch nie zu einem sittlichen grau, zu einem sittlich unbestimten schweben zwischen gut u. böse, zu einem sittlich gleichgiltigen. Es kann jemand sittlich unentschieden sein, weder kalt noch warm, aber diese Unentschiedenheit ist nicht etwas sittlich gleichgiltiges, sondern ist selbst etwas böses. Es kann verschiedene Grade des Guten wie des Bösen geben, aber nicht ein Thun, welches weder gut, noch böse wäre. Der Gedanke wird von selbst einleuchtend, wenn man den Grundbegriff des Guten u. Bösen ins Auge faßt, als das dem göttlichen Willen entsprechende oder nicht-entsprechende; zwischen diesem ist ein drittes schlechthin undenkbar, so wenig wie es bei einer Rechnung ein Mittelding zwischen richtigem u. falschem Ergebnis gibt, oder bei einer klar gestellten richterlichen Entscheidungsfrage ein Mittelding zwischen ja u. nein. Die Braut, die auf die Frage nach ihrer Willigkeit zum Ehebunde nicht ja sagen kann, sagt damit eben nein; u. wer in irgend einem Augenblicke

zu Gottes nie rastendem Willen nicht ja sagt, verneint ihn. Die an sich widersprechende Annahme eines sittlich gleichgiltigen Mittelgebietes zwischen gut u. böse ist auch widersittlich; u. jeder Unsittliche wird sofort alle seine Unsittlichkeit, insofern er sie nicht für gut ausgeben kann, in dieses Gebiet des sittlich gleichgiltigen versetzen.

Und doch liegt der so weit verbreiteten Neigung, ein sittlich gleichgiltiges Gebiet anzunehmen, eine nur falsch angewandte Ahnung des richtigen Verhältnisses zu grunde. Auch in dem rechtmäßigen sittl. Thun ist nicht alles durch das sittl. Gesetz unmittelbar bestimt, sondern eine durchaus nicht abzuweisende Seite desselben geht nicht in das allgemeine Gesetz auf, u. auch der wahrhaft sittliche Mensch ist nicht ein bloßer Ausdruck des sittl. Gesetzes, sondern er soll, im Unterschiede von andern ebenso sittlichen Menschen, als Person seine besondere Eigentümlichkeit haben u. behalten (S. 328). Sehr deutlich tritt diese Seite des sittl. Lebens sofort bei der Grundlage aller sittl. Gemeinschaft, bei der ehelichen Liebe hervor. Liebe, bestimter die Gattenliebe, ist ein sittliches Gebot; aber daß diese Liebe grade auf diese bestimte Person ausschließlich u. bleibend sich richtet, das ist eine persönlich-besondere Gestaltung des sittl. Gesetzes; kein Gesetz kann vorschreiben, welche bestimte Person der Gegenstand meiner Gattenliebe sein soll; u. das persönliche Element ist hierbei so augenscheinlich berechtigt, daß das beseitigen desselben, die Liebe nicht zu dieser bestimten u. persönlich erwälten Person, sondern zu dem andern Geschlecht überhaupt, die „freie“ Liebe, der volle Ausdruck der Unsittlichkeit, der Gemeinheit ist. Wo in der sittl. Auffassung das Recht der Persönlichkeit zurücktritt, da verirrt man sich allenfalls dazu, die Ehen nicht auf die persönliche Wahl, sondern, wie im alten Peru, auf die Wahl des Staates zu gründen. Was aber von der ehelichen Liebe gilt, das gilt, wenn auch nicht immer in so unmittelbarer Schärfe hervortretend, von allem sittl. Thun. Wenn zwei gleich sittliche Personen dasselbe thun, dasselbe Gesetz erfüllen, ist es doch nicht dasselbe, u. soll es auch nicht sein; u. was bei dem einen recht u. gut ist, kann in dieser Eigentümlichkeit bei dem andern vielleicht unrecht sein, wärend doch das sittl. Gesetz für alle dasselbe ist. Paulus führt seine sittl. Thätigkeit in anderer Weise durch als Petrus u. Jakobus; u. grade in der lebendigen Christengemeinde zeigt sich nicht bloß eine große Mannigfaltigkeit der „Geistesgaben“, sondern auch der persönlich-sittlichen Gestaltungen; es sind auch auf dem rein sittlichen Gebiete mancherlei Gaben, aber es ist ein Herr. Der schon bei den Söhnen Adams sich zeigende rechtmäßige Unterschied der sittl. Lebensgestaltung, der die Weise der Ausführung der sittlichen Gebote ebenso verschieden bilden mußte, wie er es in der Weise der Gottesverehrung that, ist ein Vorbild

aller sittlichen Unterschiede in der persönlichen Gestaltung des sittlichen Gesetzes.

Die Geltung des persönlichen Elementes ist nicht so zu verstehen, als ob dasselbe dem göttlichen Gesetz entgegengesetzt wäre; es ist vielmehr göttlicher Wille, daß die persönliche Eigentümlichkeit gewart werde. Wenn es beim ersten Anblick bedenklich erscheinen könnte, neben das allgemeingiltige Gesetz noch ein ganz unberechenbares Element zu setzen, so daß man fürchten müsse, die unbedingte Giltigkeit des Gesetzes dadurch zu beeinträchtigen u. zu beseitigen, so ist vorläufig nur zu bemerken, daß die persönliche Eigentümlichkeit an dem sittl. Gesetz ihre Schranke u. ihr sittliches Maß hat, daß sie also nie in Gegensatz zu demselben treten darf, daß es aber innerhalb des persönlichen Geisteslebens ein Gebiet gibt, in welches hinein das immer allgemein gehaltene Gesetz nicht reicht. So lange das sittl. Bewußtsein noch nicht wahrhaft gereift ist, ist allerdings in dem persönl. Elemente des Sittlichen eine Gefahr für das sittl. Leben, da das Gesetz nicht für jeden einzelnen Fall eine besondere Weisung geben kann. Daher ergänzte Gott im A. T. seine frühere Gesetzgebung durch die besondere Verkündigung seines Willens mittelst der hohenpriesterlichen u. prophetischen Erleuchtung; wo aber der Geist Gottes ausgegossen ist über die Menschen, da bedarf es dieser außerordentlichen Offenbarung des göttl. Willens in dem einzelnen Falle nicht mehr, da ist des Menschen Persönlichkeit, eingetreten in die Wahrheit, auch wahrhaft freigeworden, da ist dieselbe so einsgeworden mit dem göttl. Gesetz, daß sie, aus ihrem durch Gott geheiligten Innern heraus liebend u. handelnd, in der Vollbringung der Persönlichkeit zugleich auch das göttl. Gesetz erfüllt, u. in der Vollbringung des Gesetzes zugleich auch die persönliche Eigentümlichkeit bewärt, wie bei liebenden Gatten nicht mehr ein Gegensatz obwaltet zwischen der Erfüllung des Willens des andern u. der Darstellung der eigenen persönl. Eigentümlichkeit, sondern in jedem der beiden zugleich das andere gegeben ist. Die auch in einem wahrhaften Zustande der Menschheit immer noch vorhandene sittl. Unmündigkeit der einzelnen Personen aber wird zur vollen Sicherheit ergänzt durch den Geist der sittl. Gesamtheit, wie dieser Gedanke ja auch in jeder wahren Christengemeinde lebt.

§. 82.

Das Gebiet des persönlich-besonderen Elementes ist das des Erlaubten. Erlaubt ist also dasjenige besondere Thun, welches durch ein sittliches Gesetz im allgemeinen weder gefordert, noch verboten ist; dadurch wird es aber keineswegs zu einem sittlich gleichgiltigen; vielmehr gehört das sittlich erlaubte an sich zu dem sittlich guten, in-

sofern das geltendmachen der persönlichen Eigentümlichkeit an sich ein rechtmäßiges u. gutes ist. Der Begriff des Erlaubten bezieht sich also weniger auf die sittliche Handlungsweise an sich u. im allgemeinen, als vielmehr auf die besondere Weise, wie ein an sich guter, also dem sittlichen Gesetz entsprechender Zweck kraft der persönlichen Eigentümlichkeit des handelnden im einzelnen verwirklicht wird; u. dasselbe sittliche Gesetz kann auf mannigfache Weise vollführt werden, deren Güte aber in jedem bestimten Falle durch jene Eigentümlichkeit mit bedingt wird. Es gibt nichts, was unter allen Umständen erlaubt wäre; alles Erlaubte aber u. alle sogenanten Mitteldinge (Adiaphora) sind in jedem einzelnen Falle entweder gut oder böse, nie aber etwas sittlich gleichgiltiges, obgleich jene Handlungsweise an sich, d. h, im allgemeinen betrachtet, sittlich unbestimt, weder geboten, noch verboten sein kann. Das Sittliche liegt aber dann nicht sowol in dem Thun, als äußerliches betrachtet, sondern in der Gesinnung, aus welcher es hervorgeht u. mit welcher es begleitet wird. — Das Gebiet des Erlaubten ist für jede sittliche Entwickelungsstufe u. für jeden bestimten Lebenskreis ein verschiedenes. Je höher die sittliche Entwickelung des Menschen schon gereift, je mehr also das sittliche Gesetz eins geworden ist mit seiner Persönlichkeit, um so höher wird auch das sittliche Recht der persönlichen Eigentümlichkeit sein, um so höher die sittlich-persönliche Freiheit, um so größer also auch das Gebiet des Erlaubten; dem Reinen ist alles rein. Die freie Bewegung in dem Gebiete des Erlaubten gehört also zu einem wahrhaft sittlichen Leben u. bedingt dessen allseitige Entfaltung; sie ist an sich gut u. ist selbst schon ein Gut, dessen Bedeutung u. Umfang mit der sittlichen Entwickelung wächst. Hierin besteht der Gegensatz der christlich-evangelischen Freiheit zu dem Joche des Gesetzes.

Dies ist einer der wichtigsten u. zugleich schwierigsten Punkte der Sittenlehre, beides aus demselben Grunde, weil es sich nämlich um die Geltung der persönlichen Freiheit handelt u. um deren Einordnung in das unbedingt geltende sittl. Gesetz; u. in dem Maße, als eine Sittenlehre die Idee der persönl. Freiheit erfaßt, wird sie auch den Gedanken des Erlaubten zu erfassen vermögen. Wie in dem ausdrücklichen Gesetz, dem Gebot u. dem Verbot, sich Gott als der heilige bekundet, bekundet er sich in dem freilassen des Erlaubten als der liebende. Wird sich der Mensch in der Erfüllung des Gebotes u. in der Beachtung des Verbotes seiner sittl. Freiheit bewußt, so wird sie ihm im Gebiete des Er-

laubten zum Genuß. Ist die Willensfreiheit nicht bloß die Voraussetzung aller Sittlichkeit, sondern auch selbst ein sittl. Gut, u. ist jedes Gut an sich ein Genuß, so hat auch das freigeschaffene Wesen einen sittl. Anspruch auf rechtmäßigen Genuß der Freiheit, nicht bloß der unter das bestimte Gebot gebundenen Freiheit, sondern auch der nach mehreren Seiten hin zur ungebundenen Wahl berechtigten, wo also der Mensch die Befugnis freier Bewegung hat; u. das eben ist das durch den göttlichen Willen selbst gesetzte Gebiet des Erlaubten, in welchem sich das persönlich-besondere Element des Sittlichen vorzugsweise zur Geltung bringt.

Sogleich die erste unter der Form des Segens sich kundgebende sittl. Weisung an den Menschen enthält, obgleich nicht ausdrücklich, den Gedanken des Erlaubten; „füllet die Erde u. machet sie euch unterthan u. herschet über die Fische im Meere ꝛc.“ Das ist zunächst kein Gebot, sondern ein Segen, stellt ein sittl. Ziel, ein Gut hin. Aber in diesem zu erreichenden Gut, der Herschaft über die Natur, ist zugleich das Gebot enthalten, diese Herschaft des vernünft. Geistes durch sittl. Thun zu erringen. In diesem Gebot liegt aber auch ein Erlaubtes. Die Art u. Weise, wie der Mensch diese Herschaft verwirkliche, ist nicht in dem Gebot ausgedrückt, sondern ist seiner freien, persönlichen Selbstentscheidung überlassen, insofern er nicht dadurch in Widerspruch tritt mit sonstigen sittl. Geboten. Der Mensch darf also die Thiere zu seinen Zwecken gebrauchen, darf sie zämen, zu Hausthieren machen, zu seiner Hilfe zwingen, zu seiner Nahrung gebrauchen; welche Wahl er da treffe, welcherlei Dienst er von ihnen fordere, das ist ihm überlassen, da kann er sich frei bewegen u. den Genuß seiner Freiheit haben. Für den noch unverdorbenen Menschen bedurfte es keiner engeren Schranke; aber mit der fortschreitenden Verderbnis wurde diese auch enger gezogen, u. das Mosaische Gesetz gibt sehr bestimte u. engere Grenzen an, innerhalb welcher der sittlich nun nicht mehr sichere Mensch seine Freiheit in Beziehung auf die Natur gebrauchen durfte. — Das erste bestimte Gebot Gottes stellt sofort neben das ausdrückliche Gesetz auch das Erlaubte. „Von allerlei Bäumen des Gartens darfst du essen; aber von dem Baume der Erkentnis des Guten u. des Bösen sollst du nicht essen;“ was er auch wäle von jenen, es ist an sich gut; vorgeschrieben ist ihm nicht die Wahl; nur eine Grenze ist ihm gesetzt, über welche hinaus das Böse beginnt. Man kann nun nicht sagen, daß jene Wahl etwas sittlich gleichgiltiges wäre; sie ist vielmehr als die Verwirklichung eines Gutes etwas sittlich gutes; u. das gutsein besteht grade darin, daß die Wahl des einen nicht besser u. nicht schlechter ist als die Wahl des andern. Wollte man daraus folgern, daß also die einzelnen

Gegenstände der Wahl sittlich gleichgiltig wären, so würde man übersehen, daß das Sittliche ja nicht in dem Gegenstande, sondern in dem wälenden Menschen liegt, u. daß dieser grade darin seine Sittlichkeit bethätigt, daß er frei nach der Eigentümlichkeit seiner Persönlichkeit wält; gar nicht wälen wäre ein verachten der göttl. Gabe u. darum unsittlich gewesen.

In dem Zustande der Unschuld war das Gebiet des Erlaubten trotz der nöthigen erziehenden Beschränkung ein weiteres als später im Zustande der Sünde, nicht weil die Menschen damals sittlich beschränkter, sondern weil sie sittlich reiner waren. Mit der Erlösung von der Macht der Sünde wird auch die nun geheiligte Persönlichkeit freier, u. das Gebiet des Erlaubten erweitert; u. hierin liegt einer der wesentlichsten Unterschiede der alt- u. neutestamentlichen Sittenlehre. Das sittl. Gesetz selbst erhält, im Gegensatze zu dem ganz ins besondere hinein anordnenden alten Gesetz eine allgemeinere Fassung, u. das ganze Gesetz u. die Propheten werden in das eine kurze Gebot gefaßt: „du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen u. deinen Nächsten wie dich selbst.“ Die geheiligte Persönlichkeit bewegt sich innerhalb des Gesetzes freier, die für den Zustand der Sünde aufgerichteten Schranken des Erlaubten werden weitergerückt, die Sabbats- u. Speisegesetze u. ähnliche werden in die freiere Gestaltung durch die in Christo freigewordene Persönlichkeit gegeben. Gegenüber den auf die Unreinheit des Menschen sich beziehenden beschränkenden Gesetzen über den Genuß der Speisen u. der Naturdinge überhaupt stellt Christus den Grundsatz auf: „nicht, was zum Munde eingehet, verunreinigt den Menschen, sondern was zum Munde ausgehet, das verunreinigt ihn“ [Mt. 15, 11]; u. Paulus spricht dies in noch allgemeinerer Fassung aus: „jegliche Creatur Gottes ist gut, u. nichts verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird“ [1 Tim. 4, 4], und in höchster Steigerung dieses Gedankens sagt er: „den Reinen ist alles rein“ [Tit. 1, 15], d. h. je höher die Sittlichkeit steigt, um so weiter wird auch das Gebiet des Erlaubten u. darum der Freiheit, u. dem sittlich vollkommenen, mit dem göttl. Willen innerlich völlig geeinigten, ist keinerlei äußerlich-gesetzliche Schranke für die Bethätigung seiner Freiheit mehr gesetzt; denn was er lieben kann, das liebt auch Gott, u. seine geheiligte Persönlichkeit kann nichts wälen, was Gott zuwider wäre, u. solcher Mensch ist in das ursprüngliche volle Recht der Herschaft über die Natur, in das volle Recht seiner freien Wahl wieder eingesetzt; u. alles, was er frei wälend thut, das geschieht zur Ehre Gottes [1 Cor. 10, 31].

Zur Erläuterung des Begriffs des Erlaubten diene noch das Wort Pauli [1 Cor. 7, 28]: „so du aber freiest, sündigest du nicht,“ wärend Paulus grade bei dieser Gelegenheit die Verehelichung abräth. Der

Christ hat das Recht der Ehe; ob er aber von diesem Rechte unter sonst es sittlich zulassenden Umständen gebrauch macht oder nicht, das hängt nicht ab von einer bestimten Gesetzesvorschrift, sondern von seiner unbehinderten persönl. Wahl. Paulus hatte die „Macht (Befugnis), eine Schwester zum Weibe mit umherzuführen, wie die andern Apostel" [1 Cor. 9, 5); aber er that es nicht; wir haben „Macht, zu essen u. zu trinken" (v. 4); aber die Wahl ist innerhalb bestimter Schranken uns frei überlassen. Ananias durfte seinen Acker behalten oder nicht (Ap. 5, 4); was er auch that, es stand ihm frei; nicht ein sittl. Gesetz, sondern allein seine persönliche Wahl entschied darüber; [vgl. 1Cor. 6, 12; 10, 23; Röm. 14, 1 ff.; 15, 1 ff.; Mt. 12, 3. 4].

Das Gebiet des Erlaubten ist das eigenste der persönl. Freiheit, noch verschieden von der bloßen sittlichen Freiheit. Im Gehorsam gegen das gebietende Gesetz bin ich auch frei, aber diese Freiheit ist dennoch eine gebundene; ich kann zwar anders wollen u. handeln, als das Gesetz will, aber ich darf es nicht, u. wenn ich es also thue, bin ich dem Gesetze verfallen, bin ich ein Gottesfeind; ich habe die Freiheit, aber nicht das Recht, so zu handeln. Das sollen also hat trotz der Freiheit, auf der es ruht, immer auch einen gewissen Zwang in sich, u. bei der bloßen strengen Gesetzeserfüllung wird sich der Mensch seiner Freiheit zwar bewußt, aber zu einem rechten, vollen Genusse derselben kommt er nicht. Wenn Gottes Gesetz in alles besondere u. einzelne Thun streng gebietend oder verbietend eingriffe, ohne durch ein dürfen der freien Bewegung Raum zu geben, so würde sich der Mensch zwar in jedem Augenblicke frei zu entscheiden haben, aber er würde das Gesetz als eine Last empfinden; u. Paulus hatte wol Fug u. Recht, von dem erziehenden Gesetze des alten Bundes als von einem Zuchtmeister zu reden. Eben weil des Menschen Wesen die Freiheit, die Selbstbestimmung ist, will er auch dieser Freiheit in vollem Maße sich bewußt werden, will er sie auch, unbeschadet seines sittl. Gehorsams, bethätigen u. bedarf also eines Gebietes, in welchem er sich wirklich frei bewegen kann, ohne daß ihm diese Bewegung in jeder Beziehung vorgeschrieben wäre, ohne das strenge gebundensein durch das Gesetz, wo er sich also sagen kann: ich darf dies wälen, aber brauche es nicht zu wälen; u. ob ich dieses oder jenes wäle, das hängt ganz von meiner persönl. Selbstentscheidung ab, u. ohne Gefärdung meiner sittl. Pflicht.

Das Gebiet des Erlaubten verhält sich zu dem des ausdrücklichen Gesetzes wie das Spiel zur ernstlichen Thätigkeit. Auch jenes gehört wesentlich mit zu der vollen Entwickelung des jugendlichen sittl. Lebens. Bei dem Kinde ist das Spiel von hoher sittl. Bedeutung, weil es hier seine ganze persönliche Freiheit erfassen u. üben lernt u. sie genießt.

Beim lernen u. arbeiten ist das Kind auch frei; aber auch das gute u. arbeitseifrige Kind ist sich da des gebundenseins unter ein gegenständliches Gesetz bewußt, unter welches es sich beugen muß; die andere ebenso berechtigte Seite, die der persönlichen Freiheit u. Selbstbestimmung, wird ihm erst im Spiele rein gegeben; u. das Kind, auch das sittlich gute, hat darum eine so hohe Freude an dem Spiele, weil es dabei zum Genusse seiner persönl. Freiheit kommt; u. grade darin fühlt es sich wohl, daß es bei seinem spielenden Thun u. Treiben freier Herr über seine Wahl u. seine Bewegung ist; die Kinder verkümmern geistig, deren Spiele auch schlechthin unter dem alles bevormundenden Befehle stehen. Das Spiel ist die Freiheit nur der Form nach, ohne einen bestimten Inhalt, daher auch im wesentlichen nur ein dem Kindesalter eignender Durchgang der Entwickelung. Das Gebiet des Erlaubten überhaupt ist die weitere, inhaltsvolle Ausdehnung desselben. Dahin gehört die Erholung nach der Arbeit im Gegensatze zu der wirklichen Gesetzeserfüllung; sie ist an sich etwas sittlich-gutes, u. ihr Wesen liegt in der Freiheit; daß ich grade diesen Weg zum spazieren wäle, diese Beschäftigung vornehme, das ist mir durch kein Gesetz vorgeschrieben, u. das nicht gewälte nicht verboten. Es ist ganz irrig, zu behaupten, daß der Mensch ganz u. gar in seinen Beruf aufgehen müsse, in jedem Augenblick eine bestimte Berufspflicht zu erfüllen habe; das wäre eine sittliche Sklaverei. Das Gebiet der persönl. Freiheit hat auch sein gutes Recht, weil der Mensch nicht bloß ein gebundenes Glied in dem Ganzen, sondern auch ein freies Einzelwesen ist. Die Erholung an sich ist also durchaus nicht etwas sittlich gleichgiltiges, aber die besondere Weise ihrer Ausführung ist frei, u. das sittl. Gesetz ist dabei nicht ein ins einzelne hinein bestimmendes, sondern ist nur schützend darüber schwebend u. Ausschreitungen abwehrend, wie ein rechter Erzieher des Kindes Spiel nur schützend überwacht, nicht alles einzelne anordnet. Der Mensch ist zwar in jedem Augenblicke seines Daseins sittlich, u. soll in jedem sittlich-gut sein u. handeln, aber nicht alles, was er thut, ist ein unmittelbarer Ausdruck einer sittlichen Gesetzesformel, sondern es ist dabei u. von rechtswegen die persönliche, freie Wahl mit betheiligt, wie ein verständiger Mensch in seiner Kleidertracht zwar im allgemeinen der herschenden Sitte folgt, aber sich doch die Wahl des einzelnen dabei nach seiner persönl. Eigentümlichkeit vorbehält. Wie der Fisch im Wasser zwar nach den Naturgesetzen der Schwere u. der Bewegung schwimt, aber innerhalb derselben sich frei nach belieben bewegt, u. grade in dieser freien Bewegung das Kennzeichen des freieren Thieres im Unterschiede von der unfreien Pflanze aufweist: so bewegt sich der Mensch innerhalb der Schranken u. Bedingungen des sittl. Gesetzes frei

in dem Gebiete des Erlaubten, u. zeigt darin das Charakterzeichen des freien Kindes Gottes im Gegensatze zu der Knechtschaft unter ein Zuchtgesetz.

Schleiermacher (Werke III, 2, 418 ff.) leugnet die Zuläßigkeit des Begriffs eines bloß erlaubten; wir sollen zu nichts Zeit haben, was nicht pflichtmäßig, sondern nur erlaubt, was nicht sittlich nothwendig, sondern nur sittlich möglich sein will; jedes realisiren einer solchen Handlung setze den bestimten Willen voraus, anders als aus sittl. Motiven zu handeln, u. dies sei unsittlich; der Begriff des Erlaubten gehöre nicht dem Sittlichen, sondern dem bürgerlichen Rechte an. Wir geben dies zu, insofern Schl. von solchen Handlungen spricht, die weder pflichtmäßig, noch pflichtwidrig, also sittlich gleichgiltig seien, aber dies ist gar nicht der wahre Begriff des Erlaubten. Wir erkennen solche Handlungen auch schlechterdings nicht an; aber an sittlich guten Handlungen gibt es eine Seite, die durch das Gesetz selbst nicht mit bestimt ist u. das Erlaubte ausmacht. — Rothe (§. 819) findet den Begriff des Erlaubten darin, daß sich eine bestimte Handlungsweise nicht mit Evidenz auf eine Gesetzesformel zurückführen lasse, u. der sittl. Werth derselben also auch nach dieser nicht mit Sicherheit bestimt werden könne. Der Grund davon könne in der Unvollkommenheit des Gesetzes liegen; daher gelte das Erlaubte besonders in der unmündigen Zeit, bei Kindern; je bestimter u. vollkommener aber das Gesetz werde, um so enger werde auch das Gebiet des Erlaubten; je mehr der Mensch noch ohne wirkliches Gesetz sei, um so mehr Erlaubtes habe er; es trete aber in der Entwickelung ein Wendepunkt ein, wo sich das Verhältnis wieder umkehre, weil dann das Gesetz wieder immer mehr verschwinde u. immer einfacher werde, des Erlaubten also wieder mehr werde. Wir können dieser Auffassung nicht beistimmen. Das Gebiet des Erlaubten würde da nur auf einem Mangel des Gesetzes ruhen, wäre eigentlich das Gebiet des sittlich zweifelhaften. Aber Adam, bei welchem sofort das Erlaubte neben das Gebotene u. Verbotene tritt, konnte schlechterdings nicht darüber in Zweifel sein, was für ihn sittlich sei, u. das göttliche Wort stellte ihm ganz bestimt das Gebiet hin, innerhalb dessen er sich gesetzlich frei bewegen durfte. Daß das Gebiet des Erlaubten bei dem Kinde weiter sei als bei dem gereifteren Menschen, ist ganz unrichtig. Wenn dem Kinde manches erlaubt ist, was dem späteren Alter nicht mehr gestattet ist, so ist dies noch kein mehr, sondern das Erlaubte liegt da nur in einem andern, dem kindlichen Geiste entsprechenden Kreise; dagegen sind unzweifelhaft dem Kinde bei weitem mehr Dinge nicht erlaubt, die dem Manne gestattet sind; u. jede weitere Stufe der Ausbildung bringt auch dem Knaben das Bewußtsein einer

größeren Freiheit der Selbstentscheidung, obgleich von anderen Seiten ernstere Forderungen des bestimter werdenden Berufes manches frühere kindliche Gebiet ausscheiden. Daß aber später wieder ein Wendepunkt eintreten solle, wo die Bewegung wieder eine umgekehrte würde, ist gar nicht zu begründen u. widerstreitet an sich schon dem Gedanken einer stetig fortschreitenden Entwickelung zur sittl. Reife. Ähnlich setzt Stahl (Rechtsphilos. II, 1, 112) das Erlaubte außerhalb des Gebietes des eigentlich ethischen, als ein für die sittl. Erfüllung gleichgiltiges, u. in das Gebiet der Befriedigung, nämlich in irdischen Genüssen; daher schließt er auch folgerichtig: das Gebiet des bloß erlaubten müsse mit dem sittl. fortschreiten auch immer mehr abnehmen, u. die Befriedigung nur in dem gesucht werden, was zugleich sittliche Erfüllung sei, wie Bethätigung der Liebe rc.; zu demselben Ergebnis kommt Chr. Fr. Schmid (Sittenl. S. 450 ff.). Hiernach wäre das Gebiet des Erlaubten eigentlich das Gebiet des Unerlaubten, u. nur ein vorübergehendes Zugeständnis an die sittl. Unreife u. Schwäche. Dies scheint uns nicht richtig. Für den vernünftigen Menschen gibt es gar keine andere Befriedigung als eine sittliche; alles, was er thut u. empfängt, das thut u. empfängt er im Glauben, in der Liebe u. mit Danksagung, u. in dieser Danksagung wird jeder an sich erlaubte Genuß zu einem sittlich guten. Stahl behauptet, daß bei der fortschreitenden sittl. Entwickelung auf vieles sonst erlaubte verzicht geleistet werden müsse; das ist nur scheinbar eine größere Beschränkung; wenn der Mann viele Genüsse der unreiferen Jugend sich nicht mehr erlaubt, so hat er dafür wieder andere u. weitere Gebiete des Erlaubten, die jener versagt sind. Die größere Freiheit eines Christen gegenüber dem alttestamentl. Gesetzesmenschen springt in die Augen. Zwar war dem Juden manches noch erlaubt, was dem Christen kraft seiner höheren Sittlichkeit nicht mehr erlaubt ist, wie die Ehescheidung u. die Rache [Mt. 5, 31 ff.], so daß es scheinen könnte, als ob im Christentum das Gebiet des Erlaubten, also der persönl. Freiheit wirklich enger begrenzt wäre als im Judentum. Denken wir aber an jene Erklärungen Pauli über den Gegensatz christlicher Freiheit zum Gesetzesjoch, so stellt sich die Sache wol in Wirklichkeit etwas anders. Nicht sittlich erlaubt, sondern nachgesehen war den Juden manches um ihrer Herzen Härtigkeit willen; es war noch nicht die ganze Bedeutung des sittl. Gesetzes ihnen zugemuthet, wie man wol den Kindern wegen ihrer geringeren sittl. Erkentnis manches nachsieht u. zugutehält, was man bei gereifteren unstatthaft u. tadelnswerth findet, ohne daß man damit jenes nachgesehene für eigentlich erlaubt erklärt. Mit dem fortschreiten des sittl. Bewußtseins steigt nämlich auch der Umkreis der Pflichten, also daß manches, was vorher noch nicht wirkliche sittl.

Forderung war, nun zu einer solchen wird. Dadurch wird aber das Gebiet des Erlaubten nicht enger, sondern vielmehr weiter, da an jede Pflicht sich auch sofort eine Mannigfaltigkeit von Weisen, sie zu erfüllen, anschließt, also eine mannigfachere Weise, wie sich die persönliche Eigentümlichkeit geltendmachen kann. Dürfen also Ehegatten sich nicht mehr von einander scheiden, so wird dadurch, was zunächst als Beschränkung des Erlaubten erscheint, die sittl. Persönlichkeit beider Gatten bei weitem erhöht; sie haben ein bei weitem höheres Recht an einander, dürfen von einander mehr fordern, dürfen das Recht ihrer sittl. Eigentümlichkeit stärker hervorheben, dürfen dem andern, u. sich gegen den andern mehr erlauben, als wenn die Ehe nur ein leicht zu lösendes Vertragsverhältnis ist, grade wie der Sohn des Hauses freier dasteht, sich mehr erlauben darf als der Knecht, darum weil jener unauflöslicher mit der Familie verbunden ist als dieser; je enger u. fester das Band, um so größer das gegenseitige Vertrauen u. die Vertraulichkeit, um so weiter auch das Gebiet des Erlaubten.

Man nimt oft zwei verschiedene Arten des Erlaubten an; das eine sei erlaubt wegen der Beschränktheit der sittl. Erkentnis, wie bei dem Kinde, das andere umgekehrt wegen der gesteigerten Höhe der sittl. Reife. Dieser Unterschied ist aber durchaus nicht wesentlich, u. in dieser Form ausgedrückt würde der Begriff des Erlaubten keine Einheit, sondern einen reinen Gegensatz enthalten. Beide Weisen des Erlaubten fallen vielmehr unter den Begriff des Rechtes der persönl. Eigentümlichkeit. Für die Eigentümlichkeit des Kindes ist manches sittlich gut, was es für den gereiften nicht ist, schon darum, weil das harmlose Kind bei dem für die gereifteren unpassenden nichts arges denkt, u. für die bewußtlose Unschuld auch der Satz gilt: dem reinen ist alles rein. Aber die Sache ist dem Wesen nach ganz dieselbe bei dem sittlich gereiften, u. nur die Erscheinung ist eine andere. Kommt der Mensch durch sittliches Wachstum in den Zustand bewußter Unschuld, so ist auch ihm, als dem reinen, vieles rein, was dem schuldvollen unrein ist.

§. 83.

Insofern das sittl. Gesetz zum sittl. Eigentum des Menschen, also zu einem Bestandtheil seines persönlich-sittlichen Wesens gemacht wird, wird es sittlicher Grundsatz, Lebensregel (Maxime) des Menschen; ohne sittl. Grundsätze keine wirkliche Sittlichkeit. Da in dieser Einigung mit der persönlichen Eigentümlichkeit das sittl. Gesetz selbst in diese Eigentümlichkeit eintritt, so ist es zwar immer u. für alle Menschen dasselbe, aber die sittl. Lebensregeln auf grund dieses Gesetzes müssen bei verschiedenen Menschen u. Völkern u. unter verschiedenen

Lebensverhältnissen auch beziehungsweise verschieden sein. Das richtige gestalten des sittl. Gesetzes zu den der Eigentümlichkeit der Person u. der Verhältnisse entsprechenden Lebensregeln macht das Wesen der sittl. Lebensweisheit aus. — Die Nichtbeachtung des Rechtes der persönlichen Eigentümlichkeit in dem sittl. Leben u. das ausschließliche geltendmachen der allgemeinen, bestimt ausgedrückten Gesetze als unmittelbarer Lebensregeln gibt die Knechtschaft unter das Gesetzesjoch (Rigorismus), welche keine wahrhaft persönliche Sittlichkeit zu schaffen vermag u. nur für den Zustand der Sündhaftigkeit als eine Erziehungsweise eine vorübergehende Berechtigung hat.

Das Gesetz ist nicht durch den Menschen, sondern allein durch Gott; die Lebensregel macht sich jeder Mensch selbst, aber nicht unabhängig vom Gesetz, sondern auf grund desselben, es durch seine sittl. Persönlichkeit eigentümlich gestaltend. Die „Maxime" ist das menschgewordene, das subjectiv gewordene Gesetz; da hat sich der Mensch das Gesetz zu seinem persönlichen Eigentum angeeignet, in sein Fleisch u. Blut übergehen lassen. Meine Lebensregel gilt also, auch insofern sie vollkommen wahr ist, in dieser bestimten Eigentümlichkeit nur für mich; u. kann rechtmäßigerweise in verschiedenen Lebensstufen u. Lebensverhältnissen eine sehr verschiedene sein. Die Mannigfaltigkeit der Lebensregeln gehört zur Schönheit des sittl. Lebens des Ganzen; die an sich einige sittl. Idee gestaltet sich in ihnen zu farbenvoller Besonderheit, wie sich das an sich farblose Licht in den Blumen zu bunten Farben bildet. Es ist allerdings zuzugeben, daß in dem geltendmachen der Willensfreiheit immer auch die Möglichkeit der unsittlichen Selbstentscheidung liegt, daß die Sünde kraft ihrer inneren Lügenhaftigkeit ihr Wesen fast immer unter der Hülle von angeblich berechtigten Lebensregeln zu verbergen sucht u. gerade dadurch zur verführenden Macht wird, u. daß die freie Selbstgestaltung der sittl. Lebensregeln nur auf dem Boden des reinen oder geheiligten Menschen ohne Gefahr möglich ist, daß also die harte Zucht des bevormundenden Gesetzes für die göttliche Erziehung der Menschheit vor der Erlösung vollkommen in der Ordnung war; aber soll es zu wahrer, also freier Sittlichkeit kommen, so muß auch das Gesetz selbst ein innerliches, frei angeeignetes werden, muß in die Persönlichkeit als deren wesentliches Eigentum aufgenommen werden, nicht als ein fremdes, sondern als ein in ihr Wesen übergegangenes; dieses aber ist ein persönlich eigentümliches. So wie die natürlichen Nahrungsmittel nicht in ihrer natürlichen Unmittelbarkeit ernären, sondern nur, insofern sie, in den leiblichen Organismus u. dessen Eigentümlichkeit wirklich aufgenommen, ihm angeeignet sind, so ist es auch mit dem sittl. Gesetz. Aus der Möglichkeit der

Gefahr, die unbedingte Geltung des göttl. Gesetzes in Eigenwillkür aufzulösen; folgt nicht die Abweisung der persönlich=eigentümlichen Gestaltung des Gesetzes, sondern nur die Forderung, daß die Sittlichkeit nicht bloß auf unbewußten oder dämmerigen Gefühlen oder Trieben ruhe, sondern auf wirklichem klarem Bewußtsein von Gottes Willen u. dem eignen sittlichen Wesen. Das sichgehenlassen, sichhingeben an den unmittelbaren natürlichen Trieb, das waltenlassen der ohne Erkentnis des göttl. Willens schon vorhandenen geistigen od. sinnlichen Neigungen ist an sich, selbst wo noch keine Sünde eine Macht ist, vom Übel, ist etwas unsittliches. Die sittl. Lebensweisheit ist nicht eine im leichten Spiel gewonnene Errungenschaft, u. die knechtische Unterordnung unter ein alles bevormundendes hartes Gesetz ist leichter als die freie sittliche Ausbildung der sittl. Lebensregel auf grund des allgemeineren sittl. Gesetzes. Je weniger gereift die sittl. Persönlichkeit ist, um so überwältigender muß der gegenständliche Charakter des Gesetzes auftreten, um so strenger die Zucht des Gesetzes sein [Gal. 3, 24]; je reifer das sittliche Wesen der Person wird, um so freier u. selbständiger darf u. soll der Mensch das Gesetz zur Lebensregel gestalten.

Es macht Verwirrung, wenn man sittliches Gesetz u. persönliche Lebensregel mit einander verwechselt; es kann dies nur entweder zur Gesetzesknechtschaft oder zur sittlichen Schlaffheit führen. In der h. Schr. sind nicht bloß sittl. Gesetze, sondern auch Lebensregeln für bestimte, nicht allgemeine Lebensverhältnisse enthalten, u. die Auffassung derselben als allgemeiner sittl. Gebote od. Rathschläge hat die christl. Sittenlehre bisweilen beirrt. Wenn der Apostel [1 Cor. 7] die Ehelosigkeit empfielt „wegen der bevorstehenden Noth", so ist das eine Lebensregel für bestimte ausdrücklich angegebene Verhältnisse (vgl. S. 392), u. es wird, um kein Misverständnis aufkommen zu lassen, in Beziehung auf die Unverehelichten gesagt: „ein Gebot vom Herrn habe ich nicht" [v. 25]. Damit meint Paulus nicht, daß er ohne Rücksicht auf ein göttl. Gesetz selbständig ein neues Gebot aufstelle, sondern nur, daß diese bestimte Lebensregel nicht ein göttliches Gesetz selbst sei, vielmehr nur eine auf dem göttl. Gesetze ruhende Lebensregel für bestimte Verhältnisse. Das zu grunde liegende sittl. Gesetz ist aber nicht das: „du sollst nicht freien", sondern: „sorge, was dem Herrn angehöret, u. nicht, was der Welt angehört" [v. 32. 34]. Das Mönchtum machte die persönliche Lebensregel zum gegenständlichen Gesetz od. Rath. Die Weisungen Christi an die zur Vorbereitung der Wirksamkeit Jesu ausgesandten Jünger [Mt. 10, 9 ff.]: „ihr sollt nicht Gold, noch Silber, noch Erz in euern Gürteln haben &c." ist nicht an den sittl. Menschen überhaupt, sondern an die Jünger für diese bestimte Sendung als sittliche Regel ausgesprochen.

Das Bettelmönchtum machte daraus wieder ein gegenständliches Gesetz. Wenn Christus an den reichen Jüngling die Forderung stellt, alles zu verkaufen u. an die Armen zu geben, so erhellt die persönliche Bestimtheit dieser speciellen Lebensregel schon daraus, daß weder Christus noch die Apostel sonst irgendwie ein Hingeben des Besitzes fordern, so stark sie auch die Pflicht der Wohlthätigkeit hervorheben [Ap. 5, 4; 1 Tim. 6, 17 ff.; 2 Cor. 8, 1 ff.]. Das Mönchsgelübde der Armut ist die misverständliche Anwendung dieser Regel. Dahin gehören auch die in 1 Cor. 11, 5. 10 ff. gegebenen Anstandsregeln für die Frauen, u. zum theil wol auch der Beschluß der Apostelversammlung [Ap. 15, 20. 29]. Die bei solchen Regeln angegebenen oder von selbst sich verstehenden Beziehungen auf bestimte, nicht allgemeine u. bleibende Verhältnisse u. Zustände unterscheiden dieselben ohne Schwierigkeit von den sittl. Gesetzen, deren Wesen es ist, schlechthin u. immer zu gelten.

§. 84.

Das sittliche Gesetz, wie es kraft der besonderen Gestaltung durch die Eigentümlichkeit der sittl. Person in einem bestimten Falle seine Verwirklichung fordert, ist die sittliche **Pflicht**, also das durch die sittl. Lebensregel zu wirklicher Anwendung kommende Gesetz, wie dieses aus der Verinnerlichung der sittl. Person wieder zur sittl. Handlung heraustritt, das als Lebensregel sich verwirklichende Gesetz, also das Gesetz, wie es **in** der bestimten Person u. **für** dieselbe unter bestimten Verhältnissen sich gestaltet u. eine bestimmende, eine Thätigkeit schaffende Macht ist. Ich erfülle **das** Gesetz, indem ich **meine** Pflicht thue. Die auf demselben Gesetze ruhenden Pflichten sind für verschiedene Menschen u. für verschiedene Verhältnisse **verschieden**. — Da die Pflicht also ein Ergebnis zweier Elemente ist, des sittl. Gesetzes u. der Besonderung der persönl. Eigentümlichkeit, u. da die sittl. Gesetze auch als Vielheit doch nothwendig ein übereinstimmendes Ganze bilden: so ist, wenn wir von der Wirklichkeit der Sünde absehen, ein Widerspruch verschiedener Pflichten mit einander („**Collision**“ der Pflichten) nicht möglich. Die Unterscheidung **bedingter** u. **unbedingter** Pflichten ist ungenau u. beruht auf der Verwechselung der Begriffe von Gesetz u. von Pflicht.

Der sittl. Mensch vollbringt unmittelbar u. rein nicht das Gesetz, sondern seine Pflicht. Schon der Sprachgebrauch deutet den Unterschied an; man sagt nicht: mein Gesetz, dagegen immer: meine Pflicht. Das Gesetz an sich ist allgemein, ist **über** dem Menschen, die Pflicht ist immer eine besondere u. persönliche. Niemand kann eines andern Pflicht thun; u. was für **mich** Pflicht ist, kann für den andern Pflichtverletzung

sein. Unmittelbar vorgeschrieben ist nur das Gesetz; zu welcher bestimten Handlungsweise aber mich dieses Gesetz auf grund meiner Persönlichkeit bestimme oder verpflichte, das ist in dem Gesetze nicht unmittelbar ausgedrückt, sondern erst das Ergebnis eines sittl. Urteils bei Beachtung der bestimten sittl. Eigentümlichkeit u. Lage des Menschen. Man kann hiernach bedingte u. unbedingte Pflichten eigentlich nicht einander gegenüberstellen. Die Bedingung ist schon in der Gestaltung der Gesetzeserfüllung zur Pflichterfüllung mit eingeschlossen; was ich jetzt nicht thun darf oder kann, das ist eben nicht meine Pflicht; zu einer andern Zeit kann dieselbe Handlungsweise mir Pflicht werden (vgl. S. 321). Man kann jede Pflicht ebenso gut bedingt wie unbedingt nennen; in ihrem Ursprunge ist sie immer bedingt; wo sie aber eintritt, da kann von weiterem bedingtsein nicht mehr die Rede sein. Wer einen in Lebensgefahr schwebenden Menschen zu retten im stande ist, der hat unbedingt die Pflicht, es zu thun; wer es nicht vermag, hat diese Pflicht gar nicht; dazwischen liegt kein drittes. Mit gleichem Rechte kann man auch das Gesetz bedingt u. unbedingt zugleich nennen, aber in umgekehrtem Verhältnis; in seinem Grunde ist es unbedingt, in der Weise seiner Ausführung immer bedingt. Das Gesetz: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" ist seinem sittlichen Gehalte nach unbedingt; jeder Mensch ist ein Gegenstand dieser Liebe, wie sich aber diese Liebe bethätige, in welcher Weise sie sich wirklich in Handlungen bekunde, zu welchen bestimten Pflichten sie also führe, das hängt von mancherlei nicht im Gesetz selbst schon enthaltenen Bedingungen ab; dem Gatten, den Eltern gegenüber bin ich zu einer andern Liebe verpflichtet als gegen Fremde, u. dieselbe aufopfernde Liebe wird sich dem Sittlichen gegenüber ganz anders kundthun als gegen den Sittenlosen.

Wird das Gesetz allgemein hingestellt als Gebot oder Verbot, so können die durch die mannigfaltigen Verhältnisse als Pflicht gebotenen Ausführungen desselben so verschieden sein, daß sogar der Schein des Widerspruchs entstehen kann. Dagegen ist für einen wirklichen Widerstreit (Collision) der Pflichten, eine bei Sittenlehrern von jeher sehr beliebte u. vielbesprochene Frage, in dem vorsündlichen Gebiete keinerlei Raum. Die sittl. Gesetze selbst können nicht mit einander in Widerspruch treten, sonst wäre der Gedanke des Sittlichen u. die sittliche Weltordnung selbst aufgehoben, die Pflichten ebensowenig, da sie ja die persönl. Eigentümlichkeit u. besonderen Umstände schon mit zur Grundlage haben. Die persönl. Eigentümlichkeit eines sündlichen Menschen kann zwar in Widerspruch treten mit dem sittl. Gesetz, aber insoweit dies der Fall ist, ist dieselbe eben auch kein berechtigtes Element bei der Bildung des Pflichtbegriffes; da wird vielmehr ihre Bewältigung in mehrfacher Be-

ziehung zur Pflicht werden. Die berechtigte persönliche Eigentümlichkeit aber ist selbst der sittl. Idee entsprechend gebildet, kann also nicht in Widerspruch mit ihr sein. Für einen unvereinbaren Widerspruch der Pflichten ist also nirgends eine Möglichkeit gegeben.

Der Begriff der Pflicht wird oft anders gefaßt als hier. Sehr häufig wird die Pflicht für das göttliche Gesetz erklärt. Wenn dies soviel heißen soll, als das, was Gott in jedem einzelnen Falle von uns, u. zwar von jedem einzelnen besonders, fordert, so wäre es richtig; aber dies wird durch den Ausdruck „Gesetz" nicht ausgedrückt; soll es aber heißen, Pflicht u. göttliches Gesetz seien einerlei, so ist das unrichtig. Bestimter ist schon die Erklärung, Pflicht sei die dem Gesetze gemäße, mit ihm übereinstimmende Handlungsweise. Die Kantische Schule erklärt die Pflicht als das, was dem Gesetze gemäß geschehen **soll** oder was durch ein Gesetz praktisch nothwendig ist oder was einer Verbindlichkeit entspricht; Verbindlichkeit aber ist die Nothwendigkeit einer Handlung zufolge eines moralischen Gesetzes. Alle diese Erklärungen sind unzureichend, weil die persönl. Eigentümlichkeit unberücksichtigt bleibt u. daher ein Unterschied der Pflicht vom Gesetze gar nicht hervortritt; wie sich aber die Verbindlichkeit von Pflicht unterscheide, ist gar nicht abzusehen. Schleierm. in seinem System (§. 112 ff.) nennt Pflicht „die Verfahrungsart, worin die Thätigkeit der Vernunft zugleich eine bestimte, auf das besondere gerichtete, u. zugleich eine allgemeine, auf das Ganze gerichtete ist", oder: das Gesetz der freien sittl. Selbstbestimmung des einzelnen im Verhältnis zu der gemeinschaftlichen sittl. Aufgabe, oder: die Formel für die Bewegung der Vernunftthätigkeit in einzelnen Handlungen zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Daß diese im wesentlichen richtigen Erklärungen doch zu unbestimt sind, zeigt schon ihre Mehrheit. Ähnlich, aber bestimter erklärt Rothe die Pflicht als diejenige Bestimtheit des handelns, welche durch das sittl. Gesetz gefordert wird, aber wie dieses bestimt wird durch die individuelle Instanz.

§. 85.

Der Pflicht auf-seiten des sittl. Subjects entspricht das **Recht** auf seiten des Gesetzes. Meine Pflicht ist, das Recht des sittl. Gesetzes zu vollbringen, also das Recht Gottes an mich. Inhalt des pflichtmäßigen Thuns ist also das Recht, u. das Ergebnis dieses Thuns ist das **Rechte**, d. h. das vollbrachte Recht. Pflichtmäßiges Thun ist also an sich rechtthun. Pflicht u. Recht fordern einander, sind nur zwei Seiten derselben Sache; jedem Recht entspricht eine Pflicht, u. umgekehrt; nur die Subjecte sind verschiedene; jede Pflicht ist der Aus-

druck eines Rechtes; des andern Recht ist für mich Pflicht, u. an des andern Pflichterfüllung in Beziehung auf mich habe ich ein Recht; der Umfang beider Begriffe deckt sich vollständig. Kraft der Pflicht vollbringe ich das Sittliche, weil das Gesetz ein Recht an mich hat; kraft des Rechtes wird das Sittliche an mir vollbracht; in der Erfüllung der Pflicht halte ich das Gesetz, in der Vollziehung des Rechtes hält das Gesetz mich. Die Erfüllung meiner Pflicht erwirbt aber auch mir ein Recht an das sittl. Gesetz, insofern dieses eine sittliche Weltordnung ist, das Recht, ein wirkliches, lebendiges u. darum auch freies Glied des sittlichen Ganzen zu sein, also ein sittliches Anrecht an Gottes gerechte Vergeltung. Es gibt sittlich kein anderes Recht des einzelnen Menschen, als welches durch eine entsprechende Pflichterfüllung desselben getragen ist; Rechte ohne Pflichten sind eine Verkehrung der sittlichen Weltordnung. Gott hat ein schlechthin unbeschränktes Recht, weil er der vollkommen heilige ist, u. der Mensch ist Gott gegenüber schlechthin verpflichtet. Alles Recht hat daher seinen Grund in Gottes Rechte u. Gottes Liebe. In der h. Schrift wird daher der Begriff der Pflicht fast immer als Schuldigkeit bezeichnet, als das Recht Gottes an den Menschen, als das, was der Mensch Gott schuldet. Gottes Gerechtigkeit hat ein Recht an des Menschen Gerechtigkeit, u. diese ist daher des Menschen Pflicht; der pflichtmäßig handelnde Mensch ist also der gerechte.

So wenig die Pflicht etwas bloß subjectives, ein bloßer Ausspruch des Einzelbewußtseins ist, sondern das in die Person übergegangene Gesetz, ebensowenig ist das Recht ein bloß subjectives, welches etwa seinen Grund nur in einer zufälligen Macht des einzelnen Menschen hätte. Alles Recht des einzelnen ist ein besonderer Ausdruck des Rechtes des Ganzen u. gilt nur in dem sittl. Zusammenhange des einzelnen mit dem Ganzen. Wer sich durch pflichtwidriges Verhalten von dem sittl. Ganzen löst, verliert dadurch auch in gleichem Maße sein Recht an dasselbe. Pflicht u. Recht sind beide der Ausdruck des Sittlichen; jenes ist das Sittliche als subjective Aufgabe, dieses das Sittliche als objective Forderung; beide bekunden das Wesen des Sittlichen als einer wesentlichen Ordnung des Ganzen. Der einzelne hat Pflicht u. Recht nur in der lebendigen Eingliederung in das sittl. Ganze. Ich habe eine Pflicht u. ein Recht, nicht insofern ich bloßes Einzelwesen bin', sondern insofern das Ganze des Daseins ein sittliches ist. Daraus folgt schon, daß wahre Pflicht u. wahres Recht nur sein kann, wo die Sittlichkeit des Ganzen nicht bloß auf der Sittlichkeit der einzelnen Menschen ruht, denn das

wäre ein vollständiger Kreisschluß, sondern wo sie auf der Heiligkeit der Persönlichkeit Gottes beruht. Ich kann das Gesetz nur halten u. erfüllen, wenn das Gesetz mich hält u. erfüllt; ich kann meine Pflicht nur thun, wenn ich darin ein Recht des sittl. Ganzen, also ein Recht des heiligen Gottes an mich erkenne. Ein unpersönliches Ganze hat kein gerechtes Recht an den persönlichen Geist; von solcher Knechtschaft hat das Christentum den Menschen freigemacht; u. auch ein Mensch hat dem andern gegenüber kein anderes Recht, als welches dieser von Gott hat, hat es nur von Gottes Gnaden; daß der Mensch an sich ein Recht an den andern hat, abgesehen von Gott, ist eine unchristliche Auffassung; „werdet nicht der Menschen Knechte“ [1 Cor. 7, 23]; dies ist christliches Recht u. christliche Freiheit.

In dieser sittl. Weltordnung, wo Pflicht u. Recht schlechthin einander decken, u. das Recht so weit reicht als die Pflicht, u. die Pflicht so weit als das Recht, wird jedem wahrhaft sein Recht. Der pflichtgetreue Mensch hat ein Recht an das sittl. Ganze, ein Recht an Achtung seiner Persönlichkeit, u. darin verwirklicht sich das sittl. Gesetz, die sittliche Weltordnung an dem Menschen; sie erhält ihn, der sie gehalten, in einer gerechten, ehrenhaften Stellung. Wer Gott die Ehre gibt, dem gibt auch Gott seine Ehre. Auch dem pflichtwidrig handelnden Menschen wird sein Recht; jede Strafe ist die Vollbringung des Rechtes Gottes u. der Gesamtheit an dem einzelnen; der Verbrecher hat ein Recht an die Strafe; der zur Erkentnis gekommene Verbrecher fordert selbst seine Bestrafung, u. ein nicht ganz verdorbenes Kind findet eine sittliche Beruhigung darin, wenn es die verdiente Strafe leidet, u. es verlangt dieselbe.

Den Gedanken, daß der Pflichterfüllung auch ein Recht des Menschen an die sittl. Weltordnung, also an Gott entspreche, weist Schwarz (Eth. I, S. 199) durchaus zurück u. erklärt eine solche Auffassung grabezu für einen Frevel; Gott allein sei der schlechthin berechtigte; der Mensch habe Gott gegenüber nur Pflichten u. keine Rechte; nur Gott könne von uns fordern, nicht wir von ihm. Er beruft sich auf Röm. 9, 20; 11, 35 ff.; Hiob, 9, 12; Luc. 17, 10. Aber die beiden ersten Stellen beziehen sich nur auf die Unmöglichkeit, den ewigen göttl. Rathschluß zu ergründen, u. weisen den Zweifel an Gottes Heiligkeit u. Gerechtigkeit als unberechtigt zurück; alle aber beziehen sich außerdem nur auf den Zustand der Sündhaftigkeit, für welchen wir natürlich mit der h. Schrift vollkommen zugeben, daß da alles Heil ausschließlich auf der unverdienten erbarmenden Gnade Gottes ruht. Wir reden hier aber von dem Menschen, der noch ohne Sünde ist, von dem sittl. Leben in seiner ungetrübten Reinheit, u. da stellt sich die Sache ganz anders.

Soll Gottes Gerechtigkeit nicht eine leere Redensart sein, so muß sie auch ein sittliches Recht begründen; ich darf nicht daran zweifeln, daß Gott jedem gibt nach seinem sittl. Verhalten; u. wenn das wahrhaft sittliche Geschöpf von Gott auch den gerechten Lohn empfängt [Röm. 2, 6. 7, 13], so ist das nicht eine bloße erbarmende Gnade, sondern ist Gerechtigkeit, u. das Geschöpf hat kraft dieser Gerechtigkeit einen Anspruch an solchen Lohn. Es ist Gnade des Schöpfers, daß er das vernünftige Geschöpf so herlich geschaffen, daß es sein Ebenbild an sich trägt; es ist aber Gerechtigkeit, wenn Gott das heilig gesinnte Geschöpf auch als solches ansieht u. behandelt. Geschieht dem Sünder sein Recht, wenn er der göttl. Strafe verfällt, so geschieht auch dem sündenreinen sein Recht, wenn er Gegenstand des göttl. Wohlgefallens ist. Wenn dies anders wäre, so hätten wir den Gedanken des heiligen u. gerechten Gottes aufgehoben. Die h. Schr. spricht diesen Gedanken eines Rechtes des sittl. Menschen an Gott sehr bestimt aus, selbst da, wo wegen der Sündhaftigkeit von einem Rechte im strengen Sinne nicht mehr die Rede sein kann, so daß es dann grade hohe göttl. Gnade ist, wenn er dem Menschen dennoch solche Rechte zugesteht. Paulus sagt in Beziehung auf den rechtfertigenden Glauben Abrahams: „dem aber, der die Werke vollbringt, wird der Lohn nicht gerechnet aus Gnade, sondern aus Schuldigkeit" [Röm. 4, 4]; wenn also der Mensch wirklich u. wahrhaft das Gesetz Gottes erfüllte, so würde ihm solcher Lohn in schuldiger Rechtsvollstreckung zu theil werden. Die Schlußfolgerung des Apostels in Beziehung auf den Werth des Glaubens für den sündigen Menschen hätte gar keinen Sinn, wenn man diesen von ihm aufgestellten Satz für an sich sinnlos u. unmöglich erklären wollte; derselbe gilt vielmehr im vollsten Sinne für den noch außerhalb der Sünde stehenden Menschen, wie er gilt von dem Menschensohne. Die wahre u. wirkliche Gesetzeserfüllung hat zum gerechten Lohne allerdings das ewige Leben [Mt. 19, 17]; die Frage ist nur die, ob wirklich irgend ein Mensch das Gesetz vollkommen erfülle, wie Christus es gethan. Der Gedanke der Gnade für die Erlösten wird durch jenen Gedanken nicht aufgehoben, sondern erhält dadurch erst seine rechte Grundlage. In dem Gedanken des Bundes, den Gott mit den Urvätern schließt u. wobei er selbst sagt: „ich habe einen Bund gemacht mit meinem Auserwälten, ich habe David, meinem Knecht, geschworen: ich will dir ewiglich Samen geben ꝛc." [Ps. 89, 4], liegt auch der Gedanke eines selbst an den sündlichen Menschen in Gnaden verliehenen Rechtes an Gott, falls er Gottes Stimme gehorcht u. seinen Bund hält [Ex. 2, 24; 19, 5; Deut. 7, 8. 9. 12; 10, 5]. Daß Gott einen solchen Bund macht, ist eitel Gnade; aber weil er, der Wahrhaftige, ihn gemacht, hat nun der Mensch, der

diesen Bund hält, auch einen Anspruch auf dessen Erfüllung von seiten Gottes; u. die Frommen des alten Bundes berufen sich daher bei ihren Bitten auf Gottes Verheißungen [Gen. 32, 12; Ex. 32, 13; Deut. 9, 26 ff.]. Der große Nachdruck, den die h. Schr. grade auf diesen Gedanken des Bundes Gottes mit den Menschen, der mehr ist als bloße Verheißung, legt, zeigt schon, daß hier mit dem sittlichen Wesen Gottes wie des Menschen voller Ernst gemacht wird. Man muß nur von dem Gedanken des Rechtes alles, was sich in dem sündlichen Herzen daran gehängt hat, alles trotzige u. eigensüchtige, fernhalten, so liegt nicht das mindeste darin, was einem frommen Sinne anstoß geben könnte. Die h. Schr. stellt den Gedanken der Pflicht mit dem Gedanken des Rechtes eng verwachsen dar; u. das ist grade die tiefste Erfassung des Sittlichen. Alles pflichtmäßige Thun ist da ein Recht Gottes an den Menscheu (מִשְׁפָּט), eine Bezahlung einer Schuld an Gott, ist ὀφειλη, u. der Mensch ein Schuldner Gottes u. der Brüder [Röm. 1, 14; 8, 12; Luc. 17, 10; vgl. 1 Cor. 7, 22]; Gottes Gesetze sind der Ausdruck der Rechte Gottes [Lev. 18, 4. 5; 19, 37; 25, 18; Deut. 7, 12; 33, 10; Ps. 19, 10; 50, 16; 105, 45; 119, 5 ff.; Jes. 26, 9 u. a.] Kraft seines sittl. Wesens, seiner ihm verliehenen Ebenbildlichkeit Gottes ist der Mensch schuldig, diese auch zu vollbringen, das Recht Gottes an ihn zu erfüllen; u. wer dieses Recht erfüllt, ist daher der gerechte; „Jehovah hat dir kundgemacht, o Mensch, was gut ist (das sittl. Gesetz); u. was fordert Jehovah von dir (als Pflicht), als Recht zu üben (das Rechte) u. Frömmigkeit zu lieben" [Micha 6, 8; vgl. Deut. 10, 12. 13]. Die h. Schr. erfaßt also an dem Sittlichen mehr die gegenständliche Seite, das Recht Gottes u. des göttl. Gesetzes an den Menschen, wärend die Sittenlehrer der neueren Zeit, bes. seit Kant, mehr die subjective Seite, die Pflicht, erfassen.

In der Auffassung des Verhältnisses von Recht u. Pflicht herscht oft Verwirrung; man verwechselt oft Recht mit Befugnis, wärend doch jenes mehr ist als dieses u. eine wirkliche Forderung enthält; oder man faßt das Recht als die bloße Möglichkeit oder Freiheit zu handeln. Man macht ferner oft einen sehr großen Unterschied zwischen dem Recht u. dem Rechten; das soll sich ausschließen; ich könne ein Recht haben u. doch nicht das Rechte. Dies ist, wo es sich um sittliches Recht handelt, gradezu widersinnig. Nach bürgerlichem Gesetz kann ich freilich ein Recht haben, bei dessen Ausübung ich sittlich unrecht thue; aber von solchem bürgerl. Recht reden wir hier nicht; im Gebiete der Sittlichkeit habe ich nie ein Recht an ein Unrechtes u. kann nie ein Recht ausüben, ohne das Rechte zu thun. Ich habe ein Recht nur, insofern das sittl. Gesetz mich unter den Schutz der sittl. Weltordnung nimt; ich habe an einen andern ein Recht, insofern dieser an mir eine sittl.

Pflicht zu erfüllen hat; ich habe das Rechte, insofern ich das sittl. Gesetz selbst verwirkliche; das thue ich aber auch, wenn ich mein sittl. Recht selbst nicht wegwerfe, sondern aufrecht erhalte. Wenn ich ein sittl. Recht habe, so ist es auch recht, es zu vollbringen.

Dritter Abschnitt.

Der Gegenstand, auf welchen das sittliche Thun sich bezieht.

§. 86.

Da das Sittliche das freie Wirken des Guten ist, das Gute aber das innere Gesetz u. Wesen des von Gott geschaffenen Alls ist, so tritt der Mensch in jedem sittlichen Thun in Beziehung zu dem All, u. dieses wird, wie Gott selbst, in seinem ganzen dem Menschen zugänglichen Dasein ein Gegenstand des sittlichen Thuns, entweder so, daß es als ein Gutes mit der sittlichen Person in Einheit gesetzt, in dasselbe aufgenommen wird, oder so, daß es als ein bildungsfähiger Stoff durch das sittliche Thun gebildet wird.

I. Das sittliche Leben bezieht sich zunächst immer auf Gott. Gott kann Gegenstand des sittlich frommen Thuns nur insofern sein, als er als persönlicher Geist erfaßt wird; zu einem unpersönlichen Gott gibt es kein sittliches Verhältnis. Dieses sittliche Thun ist nicht ein bloßes Empfangen, sondern ist wirkliches Thun, indem der Mensch nicht bloß sich zu Gott, sondern auch Gott zu sich wendet; das Gute aber, was durch dieses Thun verwirklichet wird, wird nicht in Gott, sondern in uns wirklich, indem es uns in Gemeinschaft mit Gott setzt, also daß alles fromme Thun zugleich ein sittliches Wirken für uns selbst ist. — Da Gott alle Geschöpfe trägt u. in ihnen waltet, so ist alles sittliche Thun ohne Ausnahme auch in Beziehung zu Gott, u. alles verwirklichen des Guten wirkt eine Gemeinschaft mit Gott. Alles Sittliche ist auch fromm, u. alles Fromme auch sittlich. Alle Pflichten sind also auch Pflichten gegen Gott, u. die Religionspflichten stehen nicht neben den übrigen, sondern schließen sie in sich.

Beschränkt ist jede Auffassung, die irgend etwas, was in das Lebensgebiet des Menschen kommt, von dem sittl. Leben ausschließt. Das unterscheidet grade die vernünftigen Geschöpfe von den vernunftlosen, daß letztere immer nur einen ganz bestimten u. beschränkten Kreis ihrer Lebensäußerung haben, wärend alles andere für sie gleichgiltig u. eigentlich gar nicht da ist, die vernünftigen aber für alles, was da ist, Sinn haben, es irgendwie in Beziehung zu sich setzen. Vollkommene Gleichgiltigkeit gegen die Welt ist indische Weisheit, aber nicht christliche; Gott ist gegen nichts gleichgiltig, darum auch nicht der sittl. Mensch, sein Ebenbild. Das gesamte All u. Gott selbst ist das Lebensgebiet des Sittlichen. Jedes sittl. Thun hallt nicht bloß kraft des innern Zusammenhanges aller Dinge im ganzen All wieder, u. es ist Freude bei den Engeln im Himmel über einen Sünder, der Buße thut, sondern es richtet sich dieses Thun selbst auf das All, denn alles Gute u. für das Gute empfängliche gehört zu einer großen Einheit zusammen. „Es sei das Leben oder der Tod, es sei das gegenwärtige oder das zukünftige: alles ist euer" [1 Cor. 3, 22], das gilt im vollen Maße von dem sittlichen Leben, obgleich das sittl. Verhalten zu dem verschiedenen Dasein auch ein verschiedenes ist; zu der Natur verhält sich der sittl. Geist herschend, zu Gott gehorchend.

Gott selbst als Gegenstand des sittl. Thuns zu fassen, ist ein Hauptpunkt der christlichen Sittlichkeit. Die Heiden forderten wol auch Ehrfurcht vor den Göttern, aber zu einem alles andere sittl. Leben beherschenden Element wurde dieses fromme Thun nicht. Es ist in neuerer Zeit eine beliebte Auffassung geworden, daß das Sittliche sich gar nicht auf Gott, sondern nur auf den Menschen, allenfalls auch auf die Natur beziehe; man sagt sogar, Gott könne schon darum gar nicht Gegenstand eines sittlichen Thuns sein, weil er in unnahbarer Erhabenheit für alle menschliche Einwirkung unzugänglich sei. Natürlich wird bei dieser Auffassung auch das Gebet zu einer bloßen frommen Übung, ohne daß es irgend eine andere Wirkung haben könnte, als den Menschen selbst zu bessern; folgerichtiger aber verwirft man dann mit Kant das Gebet als eine leere, bedeutungslose Handlung ganz. Wir haben hier nicht die Frage zu beantworten, wie sich Gottes ewig unveränderliches Wesen mit der Gebetserhörung vereinigen lasse, wir nehmen aus der Glaubenslehre den unzweifelhaft biblischen Satz auf, daß Gott das Gebet wirklich hört u. erhört, daß das Gebet u. seine Erhörung nicht eine Selbsttäuschung ist, sondern daß das rechte Gebet die Erhörung der Bitte wirklich u. wahrhaft bedinge, daß es also eine wirkliche Frucht in Beziehung auf Gottes Verhalten zu dem Menschen habe. Ein wahres Gebet ist unmöglich, sobald ich der Meinung bin, daß es nichts wirke, daß die gnadenvolle Hinwendung Gottes zu mir durch dasselbe nicht irgendwie

bedingt werde. Gott tritt dabei in kein Abhängigkeitsverhältnis zum Menschen, sondern all sein Thun ist ein ewig von ihm selbst bestimtes, aber mit Rücksicht auf das sittl. Verhalten des von ihm mit vernünftiger Freiheit begabten Menschen. In diesem Sinne ist das Gebet wirklich ein sittliches Thun in Beziehung auf Gott, u. Gott ein wirklicher Gegenstand desselben. Das Gebet ist der Anfang u. das Ende alles sittl. Thuns. „Bete u. arbeite,“ das gilt von allem u. jedem sittl. Leben; beides steht nicht neben einander, sondern ist nur in u. mit einander.

Der lebendige, persönliche Gott kann sich nicht gleichgiltig gegen das menschliche Thun verhalten. Wenn man in irgend einem Sinne von einem Schmerze Gottes über die Sünde, von einem Zorne Gottes gegen dieselbe reden kann, so muß auch umgekehrt das Wohlgefallen Gottes an dem sittl. Wandel des Menschen etwas wirkliches, also doch irgendwie durch diesen bedingtes sein. Das sittl. Thun in Beziehung auf Gott ist an u. für sich nothwendig ein frommes; es darum aber aus dem Gebiete des Sittlichen ausschließen wollen, wäre sehr verkehrt; es geschieht ja mit Freiheit u. mit sittlichem Bewußtsein u. sittlichem Zweck, u. wird auch in der h. Schrift oft ausdrücklich als Pflicht gefordert; alle Pflichten aber sind sittlich. Andrerseits sind aber alle Pflichten auch fromme, da die Sittlichkeit immer in engster Verbindung mit der Frömmigkeit ist (§. 55), u. keine Pflicht kann wahrhaft erfüllt werden, ohne sie als einen Ausdruck des göttlichen Willens zu fassen, also ohne fromme Unterwerfung unter denselben. Wir weisen also die Ansicht zurück, daß es keine sittl. Pflichten gegen Gott u. kein sittliches wirken auf Gott gebe; gibt es Sünden gegen Gott, wie die Gotteslästerung, so muß es auch Pflichten gegen Gott geben; — ferner die Ansicht, daß die Pflichten gegen Gott eine besondere, von den übrigen völlig getrennte Gruppe bilden, so daß etwa die Pflichten gegen die Menschen erfüllt werden könnten, ohne damit zugleich die gegen Gott zu erfüllen.

Die Eintheilung der Sittenlehre in die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst u. gegen andere Menschen war sonst sehr gewönlich; aber sie ist nur theilweise richtig. Gott ist es, der Himmel u. Erde erfüllet, u. wenn Christus sagt: „was ihr gethan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir gethan,“ so gilt dies natürlich auch in Beziehung auf Gott. Nun könnte man sagen, daß zwar alle andern Pflichten zugleich auch eine Pflichterfüllung gegen Gott in sich schließen, aber nicht umgekehrt, daß also die Pflichten der Frömmigkeit für sich betrachtet werden können; in der Pflicht der Gottesverehrung liege ja keine andere unmittelbar schon eingeschlossen. Das ist aber nur ein Schein; in jeder Pflicht gegen Gott erfülle ich unmittelbar zugleich auch eine Pflicht gegen mich selbst: ich kann Gott gar nicht lieben u. ehren,

ohne mich selbst in seine Gemeinschaft zu erheben; alles, was der Mensch thut zu Gottes Ehre, ist zugleich auch eine Selbstverklärung; er kann Gott nicht als Vater preisen, ohne sich in der Gotteskindschaft zu befestigen. Aber er kann dies auch nur, indem er zugleich die falsche Selbstliebe von sich abstreift; in der Gemeinschaft mit Gott kann nur sein, wer zugleich in die Gemeinschaft der mit Gott verbundenen tritt. Die Erfüllung der sittl. Pflichten gegen Gott schließt also wirklich u. unmittelbar zugleich auch die Erfüllung der Pflichten gegen die von Gott geliebten in sich. Die sittl. Beziehung zu Gott ist also die Grundlage alles andern sittl. Lebens, u. die Pflichten gegen Gott stehen nicht neben u. außer den übrigen.

§. 87.

II. Das durch die sittliche Beziehung auf Gott, also durch die Gemeinschaft mit ihm gekräftigte sittliche Thun bezieht sich, nun erst wahrhaft sittlich, auf das geschaffene; dieses ist sowol der sittliche Mensch selbst, als auch die ihm gegenständliche Welt.

1) Der sittliche Mensch als sein eigenes Object. Der Mensch soll sich selbst sittlich bilden, seine persönliche, eigentümliche Wirklichkeit zur Frucht seines sittl. Thuns machen. Was der Mensch als Person ist, das ist er nur durch sittliches Thun; ohne dasselbe bleibt er in geistiger Roheit, etwas wesentlich unpersönliches. Der Mensch ist also insoweit der Gegenstand seines eigenen sittl. Thuns, als er noch nicht die letzte Vollendung erreicht hat, ein bildungsfähiges, noch beziehungsweise unvollendetes Sein ist, insoweit also noch ein Unterschied besteht zwischen seiner Idee u. seiner Wirklichkeit. Der Mensch soll sich selbst zu einem guten bilden, also zu einer persönlichen Wirklichkeit, welche in vollem Einklange steht mit Gott, mit sich selbst u. mit dem All, insofern dieses ein gutes ist.

Die Möglichkeit, daß der Mensch sich zu sich selbst sittlich verhalte, ruht auf dem Wesen des vernünft. Selbstbewußtseins, in welchem er sich selbst zum Gegenstande wird. Wäre der Mensch von anfang an schlechthin vollkommen u. fertig, so wäre er zwar auch noch ein Gegenstand seines sittl. Thuns, aber eben nur des bewarenden, nicht des bildenden. Fortentwickelung aber liegt im Wesen des geschaffenen Geistes überhaupt, u. es ist keine Stufe des zeitlichen Lebens denkbar, wo der Mensch nicht nach noch höherer Vollkommenheit zu ringen u. sich sittlich weiter zu bilden hätte. — Ohne die Beziehung aller Selbstbildung auf die Übereinstimmung mit Gott wird dieselbe nothwendig widersittlich. Der Mensch kann sich allerdings auch im Einklange mit sich selbst entwickeln ohne den Einklang mit Gott, das ist aber eine Selbstbildung

zum Diabolischen hin; wenn er sich nur im Einklange mit der Welt bildet, wird er zu einem unsittlichen Weltmenschen, oder, wenn er dabei auch den Einklang mit sich selbst außer augen setzt, zu einem charakterlosen.

a) Der Geist ist Gegenstand des sittl. Thuns, insofern er an sich erst die Möglichkeit seiner wirklichen Gestaltung zum vernünftigen Geist, der Keim seiner selbst ist u. sich zu seiner vollen Wirklichkeit nicht durch innere Naturnothwendigkeit, sondern mit Freiheit entwickelt. Der Mensch hat so die Aufgabe, sich zur vollen Wirklichkeit u. Wahrheit des Geistes zu bilden in Beziehung auf sein erkennen, fühlen u. wollen, also zum vollkommenen Ebenbilde Gottes. Das Seelenleben der Thiere bildet sich durch innere Naturnothwendigkeit; sie bedürfen nicht der Erziehung; der Mensch aber würde ohne Erziehung u. ohne sittl. Selbstbildung unter das Thier herabsinken, weil er in vollen Widerspruch mit sich selbst träte; die Freiheit würde zu zuchtloser Wildheit. Der Geist lebt nur durch Fortentwickelung; wo er nicht sittlich erzogen wird, verkümmert u. entartet er. Was Christus von den empfangenen Pfunden sagt [Mt. 25, 14 ff.], gilt vor allem auch von der sittlichen Ausbildung des Geistes.

b) Der Leib ist Gegenstand des sittl. Thuns, insofern er das nothwendige Organ des Geistes in dessen Beziehung zur Welt ist. Solches schlechthin dienende u. vollkommen durchgeistete Organ (§. 65. 66) ist er nicht schon von anfang an, wird es auch nicht durch rein natürliche Entwickelung, sondern wird allein dazu gebildet durch die rechte Herschaft des vernünft. Geistes über ihn. Die bloß natürliche Entwickelung des Leibes bildet noch keinen Geistesleib, sondern nur einen ungeistigen Thierleib. Wie sich schon in den Zügen des Angesichts geistige Roheit u. geistige Bildung fast immer mit Sicherheit bekunden, so ist auch das Gesamtsein des Leibes unter die vergeistigende Einwirkung des sittl. Geistes gestellt; u. diese Einwirkung soll nicht bloß eine mittelbare, absichtslose sein, vermöge der unbewußt waltenden Kraft des geistigen Lebens in dem Leibe, sondern jedenfalls auch eine unmittelbare. Das dem Leibe anerschaffene Gute soll treu bewart, die Keime höherer Vollkommenheit sollen entwickelt werden. Was in dem Leibe ursprünglich gegeben ist, sei es als Wirklichkeit, sei es als Anlage, das ist ein rechtmäßiger Besitz des Geistes u. darf nicht geringgeachtet werden. Das Leibliche verachten heißt den Schöpfer verunehren. Aber es darf nicht als bloß leibliches geehrt werden, sondern als dem Geiste in seiner vernünftigen Aufgabe dienend, nicht als Zweck für sich, sondern nur als Zweck für den Geist. „Verherlichet Gott an eurem Leibe“, dies sittl. Gesetz begründet der Apostel dadurch, daß dieser Leib „ein Tempel des heil. Geistes ist, welchen ihr habt von Gott, u. seid nicht euer selbst“ [1 Cor. 6, 19. 20]. Der Leib ist nicht bloßes Natursein, sondern

ein heiliger Tempel eines geheiligten Geistes, trägt die Weihe einer geheiligten Bestimmung; der Mensch darf über ihn nicht verfügen wie über ein bloßes Naturding, nicht bloß wie über seinen bedingungslosen Besitz, sondern wie über ein von Gott geliehenes, Gott angehöriges Gut, für welches er Gott Rechenschaft ablegen muß.

§. 88.

2) Die äußere Welt als Gegenstand des sittlichen Thuns, das weiteste Gebiet desselben in fast endloser Mannigfaltigkeit, ist — a) die Welt der vernünftigen Wesen, zunächst u. überwiegend die Menschenwelt. Die andern Menschen stehen zu der sittlichen Person einerseits in dem Verhältnis der Gleichheit, kraft der Gemeinsamkeit des vernünftigen Wesens, andrerseits in dem Verhältnis des Unterschiedes, insofern jeder einzelne eine selbständige sittliche Person mit besonderer Eigentümlichkeit ist; und das sittliche Thun hät beides zugleich zu beachten, anzuerkennen, zu bewaren, zu fördern u. in gegenseitigen Einklang zu setzen. Der Mensch wird für die handelnde Person nie ein bloß unselbständigeer, rechtloser Gegenstand, sondern bleibt schlechterdings eine in ihrer rechtmäßigen Eigentümlichkeit zu achtende Persönlichkeit, darf also nie ein unfreies, gewissermaßen unpersönliches Gebilde des andern werden, sondern er ist nur insoweit ein Gegenstand für das sittliche Thun, als er zugleich selbst als sittliches Subject anerkannt u. behandelt wird. Das sittliche Verhalten des Menschen zu andern Menschen beruht wesentlich auf dem Gedanken der inneren, nicht bloß gedachten, sondern auch wirklichen Einheit des Menschengeschlechtes, die ihre volle Wahrheit nur in dem Gedanken des gemeinsamen Ursprungs aller Menschen von einem erstgeschaffenen Urmenschen findet.

Auch hierein tritt die christliche Sittlichkeit in scharfen Gegensatz gegen alle außerchristliche. Der Gedanke der Menschheit als eines einigen Ganzen, dessen berechtigtes Glied jeder einzelne Mensch ist, ist ein eigentümlich christlicher; die Heiden kennen nur Völker u. Volksgenossen, nicht die Menschheit u. den Menschen (S. 25); selbst der freie Grieche u. der Römer unterscheidet thatsächlich u. rechtlich Menschen u. Sklaven; der Sklave ist nur Sache, nicht sittliche Persönlichkeit. Unsittlich ist jedes Thun in Beziehung auf andere Menschen, welches einseitig nur eine Einwirkung auf dieselben ausüben, nicht auch eine solche von denselben empfangen will. Selbst das unmündige Kind muß eine solche Einwirkung auf den Erzieher ausüben; u. wenn Christus den Jüngern ein

Kind als ihr sittl. Vorbild hinstellt [Mt. 18, 3. 4], so gilt dies nicht bloß im uneigentlichen Sinne u. bloß für sittlich ungereifte, sondern es ist das sittl. Wesen des Kindes, seine Gottesebenbildlichkeit, welche auch dem schon geförderten Erzieher ein rechter Spiegel des Sittlichen ist u. seine Achtung fordert. Das ist ein verlorener Erzieher, der noch nie solche sittl. Einwirkung von seiten des Kindes erfahren, der noch nie in eines Kindes Seele die Züge jenes Gottesbildes geschaut, noch nie Achtung vor Kindessinn gefühlt hat; u. das ist der Gipfelpunkt der Gemeinheit, wenn diese sich selbst vor Kindesunschuld nicht scheut u. schämt.

Die sittl. Erfassung des Menschen als Gegenstandes des sittl. Thuns, setzt voraus, daß wir es eben mit wirklichen u. wahren Menschen, von unserem Wesen u. uns nicht bloß gleichartig, sondern auch als Glieder eines Leibes mit uns verbunden, zu thun haben. Zu Wesen die zwar in die naturgeschichtliche Ordnung der Zweihänder gehören u. sich durch die Bildung des Schädels u. der Füße u. durch aufrechten Gang vom Affen unterscheiden, aber von ihrem Ursprunge her u. durch ihre auch geistig niedrigere Natur sich von der „edleren" Rasse der Weißen unterscheiden, können wir nicht in dasselbe sittliche Verhältnis treten, wie zu denen, die unsere Brüder sind. Die Frage nach dem Ursprunge der verschiedenen Menschenrassen hat eine tief sittliche Bedeutung u. ist für die Sittenlehre eine Grundfrage. Die zu nicht geringem Theile einem entgeisteten Materialismus verfallene Naturwissenschaft der Gegenwart erklärte es bekantlich bis vor kurzem für eine ausgemachte Sache, daß die einzelnen, körperlich verschiedenen Menschenrassen schon ursprünglich verschieden gewesen seien u. nicht von einem einigen Urgeschlecht abstammen können; u. es gibt nicht wenige sonst dem christl. Glauben zugewandten Leute, die diese „Resultate der modernen Wissenschaft" als solche anerkennen u. für ganz unbedenklich halten. Es ist hier nicht der Ort, diese angeblichen Resultate in ihren Gründen zu untersuchen; wir haben es hier nur mit der sittlichen Bedeutung dieser Frage zu thun. Nur dies bemerken wir, daß wir einer Erfahrungswissenschaft, u. das soll ja die Quelle jener Errungenschaft sein, schlechterdings das Recht absprechen müssen, über Dinge zu entscheiden, die jenseits aller Erfahrung liegen. Sie kann erkennen, was da ist oder was nicht ist, nie aber angeben, was unmöglich sein kann. Die „empirische" Naturwissenschaft mag in ihrem Rechte sein, wenn sie sagt: nach unserer Erfahrung wird aus einem Neger kein Weißer, u. aus einem Weißen kein Neger, obgleich selbst diese Behauptung nicht unbestritten ist, sie hat aber wissenschaftlich nicht das Recht zu schließen: es kann also auch nie anders gewesen sein. Dergleichen schon nach der gewönlichen Logik unberechtigte Schlüsse werden in dem fortschreiten der Wissenschaft fast alle Tage

Lügen gestraft. Es ist auch nicht unbeachtet zu lassen, daß der Satz: „wie es in dem Naturleben jetzt ist, so muß es immer gewesen sein," bei unserer Frage grade von denen geltendgemacht wird, welche das Menschengeschlecht nicht anders entstehen lassen können als durch einen besonders kräftigen Naturproceß, durch Menschenkeime, die aus dem Meere ans Land geworfen wurden, u. welche auf die Frage, warum denn dieser interessante Naturproceß nicht auch jetzt u. überhaupt in der geschichtlichen Zeit sich wiederhole, sofort die Antwort geben: die Natur habe in ihrer erzeugenden Kraft abgenommen. Nachdem nun der neueste „Fortschritt" jener Richtung der Naturwissenschaft im reinen Gegensatze zu jenen angeblich unumstößlichen „Resultaten" grade darin besteht, die Menschen als eine Fortbildung des Affen zu betrachten (Darwin), können wir uns ohnehin die Widerlegung jener früheren Auffassung ersparen u. diese „moderne" Wissenschaft ihrer weiteren Selbstauflösung überlassen.

Das Christentum ist sich der sittlichen Bedeutung der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts von anfang an wol bewußt gewesen. Wenn Gott doch unzweifelhaft die Macht hatte, statt eines Menschen deren tausende in den verschiedenen Gegenden der Erde zu schaffen, wie er überall Pflanzen u. Thiere entstehen ließ, so muß es wol seinen guten Grund haben, wenn trotzdem in der h. Schrift nur eine einige Wurzel des ganzen Menschengeschlechtes angenommen wird [Gen. 1,27.28; 2,18; 3,20]. Es handelt sich hierbei um den Gegensatz von Natur u. Geistesstandpunkt auch in sittlicher Beziehung. Im Naturalismus ist alle Einheit in der Welt etwas bloß gedachtes, in Wirklichkeit aber ein Ergebnis aus der vorausgesetzten Vielheit von Einzelwesen; u. auch das Gute, welches seinem Wesen nach eine Offenbarungsform der Einheit ist, ist nicht das allem Einzelsein zugrundeliegende u. vorausgesetzte, sondern ist erst eine Folge, eine Wirkung des wirksamen Einzelseins; das Gute soll immer werden, ohne je wahrhaft wirklich zu sein. In der christlichen Weltanschauung ist die wirkliche Einheit u. das wirkliche Gute überall das erste, das zugrundeliegende, u. die Vielheit erst das abgeleitete. Alles Sittliche ist da nur eine Nachfolge Gottes als des schlechthin guten, ein freies bekunden der Einheit mit Gott, die in Wirklichkeit ursprünglich schon da ist, die nicht erst verwirklicht, sondern nur geoffenbart, bezeugt, frei bestätigt werden soll. Der Mensch kann nur darum sittlich sein, weil er in seinem Grunde schon mit Gott eins ist. So ist es auch in seiner sittlichen Beziehung zur Menschheit; die Einheit der vielen Menschen soll nicht erst aus einer ursprünglichen Vielheit geschaffen, als etwas ganz neues gesetzt werden; sondern es soll, was der Ursprung u. der Grund dieser

Vielheit ist, nur frei u. sittlich bezeugt u. bestätigt werden. Die Menschheit soll darum sittlich eins werden, weil sie in ihrem Grunde schon eins ist; die Liebe zu dem Menschen ist einfache Treue gegen das von anfang an bestehende Wesen der Menschheit. Das ist eine der naturalistischen Sittenlehre gradezu entgegengesetzte Auffassung, u. Paulus stellt sie daher zu Athen sehr bestimt als die eigentümlich christliche dem Heidentum gegenüber [Ap. 17,26; vgl. Röm. 5, 12 ff.]; dieses zerklüftet die Menschheit in eine ursprüngliche Vielheit, jene leitet alle feindseligen Gegensätze aus der Sünde ab.

Das ganz natürliche, sittlich garnicht abzuweisende Gefühl, daß die Blutsverwandten zu uns in einer engeren Pflichtbeziehung stehen als ganz fremde, enthält eine große Wahrheit. Es ist wirklich ein ganz anderes u. sittlich mächtigeres Gefühl, wenn wir wissen, daß auch der entartete Neger unseres Blutes ist, unser von einem Vater entsprungene Bruder, als wenn wir annehmen, er sei ursprünglich u. von Natur schon ein geistig u. leiblich niedrigeres Geschlecht [August. de civ. dei, XII, 21]. Was die weltgeschichtliche Ehre des Christentums wesentlich mit ausmacht, daß es die Sklaverei sittlich unmöglich gemacht hat, ist mit der naturalistischen Lehre schlechthin wieder aufgehoben; u. es ist wissenschaftlich wie sittlich ein hoher Leichtsinn, wenn man, allenfalls auch von theologischer Seite, die Entscheidung über die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes für etwas unverfängliches erklärt. Das Sklavenwesen wird durch die Annahme von schon ursprünglich verschiedenen Rassen nicht bloß entschuldigt, sondern gradezu gerechtfertigt. Der Mensch hat nicht die Aufgabe, ja nicht das Recht, den ursprünglichen, in der Natur selbst liegenden Unterschied des geistigen Wesens aufzuheben. Die sittliche Einwirkung auf die entarteten Rassen besteht aber grade wesentlich darin, den thatsächlich niedrigerstehenden Menschen der gefärbten Rassen zu der Höhe der edleren zu erheben, ihn in geistig-sittlicher Beziehung denselben vollkommen gleichzustellen, ihn zu unserm wahren u. rechten Bruder zu machen, u. das, was ihn thatsächlich unter die Weißen herabsetzt, aufzuheben. Dieses Streben aber wäre nach jener Lehre eine reine Anmaßung, ein überschreiten der uns von der Natur selbst vorgezeichneten Grenzen; da ist der Neger durch seine schon ursprüngliche u. augenscheinlich niedrigerstehende Eigentümlichkeit zum Dienst unter das höhere Geschlecht der Weißen bestimt, u. es wäre ein strafbares eingreifen in die Naturordnung, wenn wir dies ändern wollten. Was bisher als höchste Schmach einer entarteten christl. Geschichte gegolten, die Wiedereinführung der Sklaverei, kann keine erwünschtere Verteidigung finden als diese Ergebnisse einer entarteten Wissenschaft; u. es ist selbst bei den freisinnigsten Vertretern die-

ser Richtung eine stehende u. ganz folgerichtige Ansicht, daß die Neger nur halbe Menschen seien u. bleiben müssen.

§. 89.

b) Die äußere Natur als Gegenstand des sittlichen Thuns ist dies nicht bloß in ihren einzelnen Erscheinungen, sondern auch in ihrer Gesamtheit. Die Natur ist einerseits nicht für sich, sondern für den vernünftigen Geist, für den Menschen; andrerseits ist sie als göttliches Schöpfungswerk etwas gutes u. hat darum auch ein Recht an u. für sich. — 1) Die Natur hat ihrem Ursprung u. ihrem Wesen nach die Bestimmung, beherscht zu werden durch den vernünftigen Geist als Gottes Ebenbild, durch ihn zu seinem Organ, zu seinem Dienst gebildet zu werden. Da die Natur in sich nicht sittlich ist, so verhält sich der Mensch ihr gegenüber nicht so, daß er von ihr eine unmittelbar sittliche Einwirkung aufnimt, obwol allerdings mittelbar durch die Betrachtung des in ihr sich offenbarenden Bildes Gottes, sondern so, daß er sittlich auf sie wirkt. Für den einzelnen Menschen ist dieses Wirken immer auf ein enges Gebiet beschränkt, für die Menschheit auf die irdische Natur. Wie sich der Leib zu dem einzelnen Geiste verhält, so die Natur zur Menschheit überhaupt; sie soll dieser vollkommen unterworfen u. verklärt werden zum Dienste ihres vernünftigen Zweckes. — 2) Aber dieses beherschen der Natur ist wesentlich bedingt durch die wahrhaft sittliche, also vernünftige Selbstbildung des Menschen, kraft deren die Natur nicht zum Spiele vernunftloser Laune herabgewürdigt wird; denn als Gottes Werk hat die Natur ein Recht an den Menschen; sie ist rechtmäßig ein Gegenstand für das menschliche Thun nur, insofern der Mensch sich selbst dem göttlichen Willen unterwirft, der da nicht zerstört, sondern erhält.

Die Natur verhält sich zu dem vernünftigen Geiste weder wie ein schlechthin anderes, ihm schlechthin fremdes, denn beide sind eines schöpferischen Geistes Werk, noch ist sie rechtmäßig die herschende Macht über den Geist; dies wäre eine Umkehrung aller sittl. Weltordnung; denn das an sich höhere u. vernünftige darf nicht geknechtet sein unter das niedrigere, vernunftlose. Sind also Natur u. Geist für einander da, u. sollen sie eine innere Einheit bilden, so ist nur das eine Verhältnis möglich, daß der Geist die herschende Macht sei über die Natur, die bildende u. gestaltende für sie. Wenn dies in Wirklichkeit vielfach anders ist, so darf uns das in der Auffassung des wahren, sündenreinen Verhältnisses nicht beirren. Das vernünftige Bewußtsein aller Völker hat

wenigstens die Ahnung des richtigen Verhältnisses. Wie sich in allem Aberglauben eine nur verkehrt angewandte Ahnung grade einer tieferen, dem oberflächlichen Verstande unbegreiflichen Wahrheit ausspricht, so ist auch der durch alle heidnischen Völker hindurchgehende Gedanke der Zauberei auf dem Grunde der Ahnung der vernünftigen Aufgabe entstanden*). Es ist nur der kindisch entstellte Gedanke, daß der Geist nicht geknechtet sein dürfe unter eine ungeistige Natur, daß seine wahre Bestimmung die sei, die Natur allerwege sich dienen zu lassen für seine Zwecke. Wenn Christus grade als der Menschensohn seine Herschaft über die Natur bekundet u. die aus der Knechtschaft der sündlichen Menschheit unter dieselbe entsprungenen Leiden durch seine Wunderthat aufhebt u. gleiche Macht auch den Jüngern auf grund des Glaubens verheißt [Mt. 17, 20; Mc. 16, 17. 18; Luc. 10, 19; 17, 10; Joh. 14, 12], so ist damit, zunächst nur in vorbildlicher Weise, das wahre Ziel menschlicher Entwickelung in Beziehung auf die Natur ausgedrückt. Das Wunder spielt nicht mit der Natur, sondern beherscht sie, unterwirft sie nicht der vernunftlosen Laune des Einzelwillens, sondern dem vernünftigen Willen des mit Gott geeinten Menschen; u. es ist eine vernünft. Forderung des vernünft. Geistes, frei zu sein von allen außer dem vernünft. Willen liegenden Fesseln, nicht gehemt zu sein in seinem Wirken durch Leiden, die aus einer Knechtschaft unter die ihm feindselig gegenübertretende Natur entspringen.

Aber nicht als schlechthin rechtloser Stoff für den thätigen Geist darf die Natur betrachtet werden; sie hat ein Anrecht auf Achtung für die in ihr liegende Vernünftigkeit. Aus der Natur blickt uns des Schöpfers Geist sinnvoll entgegen; auch hier ist heiliges Land, welches der Mensch nicht mit unreinen Füßen betreten soll. Es gibt kein sittl. Verhalten zur Natur, welches des Bildes Gottes in ihr vergißt u. im eifrigen bilden u. genießen unbeachtet läßt, daß auch die von der bildenden Hand unberührten Geschöpfe die Ehre Gottes verkündigen. Des Indiers scheue Verehrung der Naturdinge vergißt des Schöpfers, aber ahnt doch das Göttliche in dem Werke des ihm unbekanten Gottes.

---

*) S. des Verf.'s Gesch. des Heidentums, I, 141, u. dessen: Deutscher Volksaberglaube, 1860.

Vierter Abschnitt.

Der sittliche Beweggrund.

§. 90.

Jeder Beweggrund für ein Thun ist zunächst ein Gefühl; das Gefühl aber entspringt aus einem Bewußtsein. Das Gefühl ist solcher Beweggrund nach seiner zweifachen Erscheinungsform, als Gefühl der Befriedigung oder der Nichtbefriedigung, also der Lust oder der Unlust. Das Gefühl der Unlust ist auch bei einer durchaus rechtmäßigen Lebensentwickelung in einem gewissen Grade anzunehmen, insofern nämlich der Mensch vor der letzten Vollendung immer das Bewußtsein hat, daß ihm noch etwas fehle, was er zu erreichen habe. Das ist nicht Schmerz, aber doch das Gefühl eines Mangels.

Dem Wesen des Seelenlebens widersprechend ist jede Auffassung, welche irgend eine andere Seelenthätigkeit, etwa das erkennen, als nächsten Beweggrund des Sittlichen annimt. Der Gedanke an u. für sich enthält nichts den Willen bewegendes, aber er ist auch niemals rein für sich da, ist niemals ein bloß ruhender Besitz, sondern erregt sofort u. nothwendig das Gefühl, u. erst durch dieses den Willen. Ich fühle mich durch das wahrgenommene oder gedachte irgendwie angenehm oder unangenehm erregt, je nachdem dasselbe mit meiner Wirklichkeit in Einklang od. in Widerspruch ist. Ein völliges gleichgiltigsein ist dabei unmöglich, obgleich die Grade des Lust- u. Unlustgefühls sehr verschieden sein können, unmöglich, da das sinnlich oder geistig in mich aufgenommene nothwendig in irgend ein Verhältnis zu meinem schon vorhandenen leiblichen od. geistigen Dasein treten muß, u. dieses Verhältnis immer entweder ein entsprechen od. ein widersprechen sein muß. Natürlich können die verschiedenen Seiten eines gewonnenen Eindrucks sich auch verschieden verhalten u. das daraus hervorgehende Gefühl also ein gemischtes sein, aber in diesem gemischtsein bleiben die Elemente des angenehmen u. unangenehmen doch immer unterschieden, verfließen nicht in einander zu einem völligen gleichgiltigsein, ähnlich wie jedes als Nahrung verzehrte dem Körper entweder förderlich od. störend ist, aber nicht vollkommen gleichgiltig sein kann. Jedes Gefühl aber erregt sofort auch den Willen, also das Thun im weitesten Sinne des Wortes; ist es angenehm, so will ich seinen Gegenstand erhalten, entweder bewaren od. erringen; ist es unangenehm, so will ich ihn entfernen. In

dieser Doppelbewegung ist alles Thun, also auch alles sittliche, enthalten, u. sie ruht schlechthin auf einem vorangegangenen Gefühle. Der Gedanke ist zwar die Grundlage des Sittlichen, aber nur das durch denselben angeregte Gefühl ist der eigentliche Beweggrund des Handelns. Das Gute wollen kann nur, wer Lust hat an dem Gesetze des Herrn [Röm. 7,22; Ps. 1,2; 112,1]. — Wenn der Gedanke von etwas noch nicht seienden, was aber durch mein Thun wirklichwerden kann, mir ein Lustgefühl erweckt, so ist es der Gedanke eines Gutes, welcher kraft dieses Gefühls zur Absicht wird, von welcher der Vorsatz sich dadurch unterscheidet, daß dieser sich nicht auf das Gut selbst, sondern auf die es verwirklichenden Mittel bezieht. Wärend sich aber die Absicht auf ein Gut bezieht, bezieht sich der Zweck auf das Gut. Ich habe den Zweck, ein vollkommener Mensch zu werden; ich habe die Absicht, die Wissenschaft zu erringen; ich fasse den Vorsatz oder Entschluß, zu studiren. Auch zum Zweck wird mir ein Gedanke nur durch das hinzukommende Gefühl der Liebe; bei dem Vorsatz tritt bereits der Wille stärker hervor.

Nun könnte es scheinen, als ob in dem Zustande ursprünglicher fehlerfreie Güte des menschl. Wesens wol von einem Gefühle der Lust, nämlich der Glückseligkeit, nicht aber von dem der Unlust die Rede sein könne. Dies wäre nur dann richtig, wenn diese ursprüngliche Vollkommenheit im Widerspruche mit dem Gedanken des Lebens überhaupt als ein vollendetsein aufgefaßt würde. Alle Entwickelungsfähigkeit aber schließt einen gewissen Mangel ein, der jedoch kein Fehler, kein nichtgutes ist; u. jedes Bewußtsein eines Mangels erweckt ein Gefühl eines Bedürfnisses, welches zwar kein Schmerz ist u. die innere Glückseligkeit (§. 62) nicht aufhebt, aber doch auch nicht das Lustgefühl des vollen befriedigtseins ist. Daß auch der vollkommen geschaffene u. in dieser Vollkommenheit bewarte Mensch noch leibliche u. geistige Bedürfnisse hat, die an sich nothwendig mit einem gewissen, obgleich nur augenblicklichen Unlustgefühle verbunden sind, gehört zu dem Wesen des Geschöpfes u. seiner Entwickelung.

§. 91.

Insofern sich das Gefühl auf einen es erregenden Gegenstand bezieht, ist es als Gefühl der Lust: Liebe, als Gefühl der Unlust: Haß. Zwischen beiden liegt kein drittes, obgleich beide in verschiedenen Graden u. selbst in Mischung mit einander vorhanden sein können. Die Liebe ist also das Gefühl der Lust, welches aus dem Bewußtsein des Einklanges eines wirklichen oder gedachten Gegenstandes mit der Wirklichkeit des Subjectes entspringt, zugleich mit dem Ver-

langen, diesen Einklang zu bewaren u. zu vollenden, also auch das Sein u. Wesen dieses Gegenstandes zu erhalten. Der Haß ist das Gefühl der Unlust, welches aus dem Bewußtsein eines unvereinbaren Widerspruchs zwischen dem Gegenstande u. dem Menschen entspringt, zugleich mit dem Verlangen, diesen Widerspruch in dem Gegenstande aufzuheben, sei es auch mit dem Aufheben des letzteren selbst. In dem rechtmäßigen sittlichen Zustande, wo alles daseiende gut ist, hat nur die Liebe einen wirklichen Gegenstand, der Haß dagegen nur einen möglichen. — Die Liebe ist wesentlich erhaltend, der Haß wesentlich verneinend, aufhebend; da aber alles sittliche Thun in steter Fortentwickelung eine Wirklichkeit schaffen will, so ist die erhaltende Liebe nothwendig zugleich auch für das Sein u. Wesen des geliebten Gegenstandes fördernd, u. der verneinende Haß zugleich ein setzen des Gegentheils des gehaßten. Die Liebe wirket also, um immer lieben zu können, der Haß wirket, um sich selbst aufzuheben; die Liebe lebt, um ewig zu sein, der Haß lebt, um unterzugehen; nur der Haß kann endlos bestehen, dessen Gegenstand ein ewiger ist, — der satanische. Da der sittliche Haß nothwendig das Streben hat, den Widerspruch des Daseins aufzuheben, also den Einklang desselben wiederherzustellen, so ist er in seinem Wesen eins mit der Liebe. Der Haß ist an sich ebenso sittlich als die Liebe, ist ihre nothwendige Kehrseite. Keine sittliche Liebe ohne Haß, u. kein sittlicher Haß ohne Liebe; der reine Haß ohne Liebe wäre eben der satanische. Da der sittliche Haß seinem innern Wesen nach Liebe ist, so ist der eigentliche Beweggrund alles sittlichen Thuns die Liebe.

„Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung" [πληρωμα, Röm. 13,10]; darin ist der christl. Gedanke des sittl. Beweggrundes bestimt ausgesprochen; die Liebe führt zur Vollbringung des Gesetzes; sie ist die inhaltreiche Fülle, in welcher alles Gesetz beschlossen ist. Ohne Liebe keine Sittlichkeit; u. wo die Liebe ist, da ist die Sittlichkeit eine wahrhaft freie, denn die Liebe entfaltet sich selbst zu allem Sittlichen. Darum faßt Christus nach dem Vorgange des A. T. [Deut. 6,5; 10,12; 11,13] alles Gesetz in das Gebot der Liebe zu Gott u. dem Nächsten zusammen [Mt. 22,37; Luc. 10,27]; „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten" [1 Joh. 5,3]; die Liebe ist nicht u. kann nicht sein ein bloß todtes Gefühl, sondern ist ihrem Wesen nach wirksam, u. wirket das von dem Menschen geliebte, wirkt den vollen u. freien Einklang des Menschen u. seines Lebens mit Gott. Wer für die Sittlichkeit einen andern Beweggrund kennt als die Liebe, weiß von dem Sittlichen

nichts. Die Liebe dringt aber ihrem Wesen nach auf die Einheit des unterschiedenen, will nicht das bloße Einzelsein. Bloße Selbstliebe mit Ausschluß der andern Liebe ist keine Liebe, sondern nur unsittliche Selbstsucht, ist wol Beweggrund zum handeln, aber zum widersittlichen. Selbst was in der Thierwelt wie ein bewußtloses Vorbild sittlicher Tugend erscheint, ruht auf der Liebe u. ist ein Ausdruck derselben. Es ist kein sittl. Thun irgend einer Art denkbar, was nicht Ausdruck der Liebe wäre [1 Cor. 16, 14]. — Die sittliche Liebe zu dem Göttlichen ist an u. für sich u. nothwendig auch Haß gegen das gottwidrige. Da dieses zunächst aber noch kein wirkliches, sondern nur ein gedachtes ist, u. da selbst dieser Gedanke erst recht lebendig wird durch die Wirklichkeit der Sünde, so können wir den sittl. Haß erst im dritten Theile betrachten.

Die Liebe wird hier zunächst noch nicht als Tugend oder Gesinnung betrachtet, sondern als reines, durch das Bewußtsein von Einklang oder Widerspruch erregtes Gefühl. Die als Gesetzeserfüllung geforderte Liebe ist mehr als bloßes Gefühl, aber hat dieses zum Grunde u. Wesen. Indes auch die hier in Rede kommende Liebe ist doch nicht bloßes Lustgefühl, nicht bloßes erregtsein, sondern enthält zugleich die bewegende Kraft zur thätigen Beziehung auf das geliebte in sich. Alle Liebe hat zum Gegenstand ein Gutes, also in Beziehung auf das Subject ein Gut (§. 51), bekundet das Dasein desselben durch die ihm entgegenkommende, anerkennende Lebenserregung u. Lebensbewegung des Subjects, durch dessen Hinneigung zu demselben, um die innere Einheit, den Einklang mit ihm zu bewaren oder zu erhöhen. Da nun alles Dasein für einander geschaffen, zu einem in sich zusammenstimmenden Leben bestimt ist, so ist die Liebe das Grundgefühl aller vernünftigen Wesen, das unmittelbare Zeugnis von dem gutsein des seienden, der Wiederklang jenes ersten Zeugnisses des Schöpfers über sein Schöpfungswerk, darum auch die innerste Lebenskraft des sittlichen Lebens, dessen Zweck u. Wesen ja der Einklang, das Gute ist. Auf das Gute, also Göttliche, hingerichtet, hat die Liebe die Bürgschaft der Ewigkeit, wärend der gegen alles nichtgute, also widergöttliche, gerichtete sittliche Haß kraft seines verneinenden Wesens den Zweck hat, mit seinem Gegenstande auch sich selbst aufzuheben. Frieden ist der Liebe wie des Hasses Ziel, ist eine wesentliche Seite des höchsten Gutes selbst.

§. 92.

Wenn die Liebe der Beweggrund zu allem sittlichen Thun, also auch immer dessen Voraussetzung ist, so muß es auch eine vorsittliche Liebe geben, die an sich noch nicht sittlich ist, sondern erst zum Sittlichen führt. In der dem Menschen ursprünglich schon eignenden,

obgleich noch nicht entwickelten Gottesebenbildlichkeit ist auch eine ursprüngliche, allem sittlichen wollen vorausgehende Liebe schon mitgesetzt, eine unmittelbare Liebe des geschaffenen Geistes zu dem ihm sich offenbarenden Schöpfer u. zu der ihn umgebenden, des Schöpfers Liebe bekundenden Welt. Diese unmittelbare, noch nicht sittlich errungene Liebe ist aber nicht ein unfrei wirkender, zwingender Trieb, sondern empfängt den Charakter der sittl. Freiheit durch das zugleich mitgesetzte Bewußtsein der persönlichen Selbständigkeit u. der darin liegenden Liebe des Menschen zu sich selbst, also daß der Mensch in dieser zweifachen ursprünglichen Liebe, welche die Möglichkeit des Gegensatzes ebenso wie die des Einklangs bietet, zu einer freien Selbstentscheidung hingewiesen wird.

Ist das Gefühl der Liebe ein unmittelbar erregtes u. als solches die Voraussetzung des sittlichen Thuns, zu welchem es hinführt, so scheint die sittl. Freiheit abgewiesen zu sein. Denn jenes Gefühl ist noch ein unwillkürliches, unfreies; Liebe u. Haß wirken aber unmittelbar ein Verlangen u. ein zurückweisen. Andrerseits können wir die Liebe unmöglich aus dem Gebiete des Sittlichen hinausweisen u. sie zu einer bloßen Voraussetzung desselben machen; denn in dem christl. Bewußtsein wenigstens ist der Mensch für seine Liebe u. seinen Haß sittlich verantwortlich; die Liebe ist ein Gegenstand des sollens u. wird von Christo als der Inbegriff aller Gesetzeserfüllung g e f o r d e r t. Das scheint ein unlösbarer Widerspruch.

Zunächst ist jedenfalls anzuerkennen, daß es eine v o r s i t t l i c h e Liebe gibt. Auch das Thier hat Liebe u. wird durch sie zur Thätigkeit angeregt; u. auch das Kind an der Mutterbrust empfindet u. bekundet Liebe. Das ist noch keine mit freiem, bewußtem Willen errungene, noch keine sittliche, sondern eine rein natürliche Liebe, die aber die nothwendige Voraussetzung aller Entwickelung zur Sittlichkeit ist. Auch der ursprüngliche Mensch mußte eine solche Liebe haben, ohne welche ein Leben des göttl. Ebenbildes gar nicht denkbar ist. Im Einklang mit Gott u. dem All geschaffen, mußte er auch das G e f ü h l dieses Einklangs unmittelbar haben, mußte sich wohlfühlen in seinem Dasein u. in seiner Paradieseswelt, u. in diesem Wohlgefühl auch das, wodurch es in ihm erregt wurde, lieben; es trat ihm von allen Seiten das Bild der göttlichen Liebe, des Einklanges des Daseins entgegen, u. er mußte es fühlen u. es lieben; u. wenn sich ihm Gott als der liebende Vater offenbarte, so mußte der Mensch auch ihm gegenüber das Gefühl des Einklangs u. der Liebe empfinden. Alle diese Liebe aber ist noch eine unmittelbar erweckte, noch nicht durch sittliches Thun frei gesetzte, ist also noch nicht sittliche Liebe, obwol sie zu sittlichem Thun u. darum auch

zur sittlichen Gestaltung der Liebe selbst hinleitet. Wäre nun diese erste, vorsittliche Liebe zu Gott u. seiner Welt die einzige in dem Menschen wirkliche, so würde allerdings das ihr, also auch dem Willen Gottes entsprechende Thun so unmittelbar u. nothwendig aus ihr folgen, daß die Möglichkeit einer entgegengesetzten Selbstentscheidung kaum denkbar wäre, also daß damit zwar nicht die sittl. Freiheit überhaupt, aber doch die Wahlfreiheit thatsächlich u. im wesentlichen aufgehoben wäre. Der Mensch würde nicht zwischen der Wahl des Guten u. des Bösen in freier Selbstbestimmung stehen, sondern würde ganz überwältigend auf die Wahl des Guten durch inneren, mächtigen Trieb hingeführt werden. Es wäre damit wol eine schlechthin sündenreine Entwickelung begreiflich gemacht, um so unbegreiflicher aber wäre die Möglichkeit einer Entscheidung zum gottwidrigen.

Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn die ebenso natürliche u. unmittelbare vorsittliche Selbstliebe mit in Rechnung gezogen wird. Als vorsittliche muß auch diese schon darum betrachtet werden, weil sie der unwillkürliche, naturgemäße Ausdruck des Seelenlebens überhaupt ist u. darum auch bei den Thieren bewußtlos sich vorfindet. Daß sie bei dem Menschen eine bewußte, eine Seite des vernünftigen Selbstbewußtseins ist, das macht sie noch nicht zu einer an sich sittlichen, sondern nur fähig, zur sittlichen gebildet zu werden. Wärend nun bei dem Thiere die bewußtlose Selbstliebe nie zu einer wirklich bösen werden kann, ist bei dem Menschen die bewußte Selbstliebe kraft der höheren Selbständigkeit des freien Geistes nur in möglichem Einklange mit der Liebe zu Gott u. zu der Welt, u. soll in wirklichen Einklang mit ihr treten. Die Selbstliebe ist an sich gut, ist durchaus noch nicht Selbstsucht; Christus selbst stellt die Selbstliebe als eine sittlich berechtigte u. als das Maß für die Nächstenliebe hin [Mt. 22,39; Luc. 10,27; vgl. Röm. 13,9; Gal. 5,14; Jac. 2,8; Eph. 5,28. 29. 33; 1Sam. 18,1. 3]; aber dieses gutsein besteht nicht in einem von vornherein gesetzten Einklange mit der gegenständlichen Liebe, sondern grade in der Freiheit derselben, diesen Einklang selbst zu setzen. Die Gottesliebe u. die Selbstliebe sind beide gleich sehr ursprünglich, stehen auch an sich durchaus nicht mit einander in Widerspruch, aber sind doch von einander unterschieden u. von einander beziehungsweise unabhängig. In dieser Unabhängigkeit der beiderseitigen Liebe beruht die Wahlfreiheit des Menschen. Der Mensch hat die sittl. Aufgabe, den Einklang zwischen der Selbstliebe u. der Gottesliebe frei zu setzen, nicht dadurch, daß er die eine Liebe aufhebe, nicht dadurch, daß er die Gottesliebe abhängigmache von der Selbstliebe, sondern dadurch, daß er die Selbstliebe abhängigmache von der Gottesliebe, sie dieser frei unterordne. Indem das göttl. Ge-

bot an ihn erging, war sich der Mensch sofort auch bewußt, daß ein Unterschied bestehe zwischen seiner Selbstliebe u. seiner Gottesliebe, zugleich aber auch, daß er diesen Unterschied nicht zum Gegensatze, sondern zur Übereinstimmung auszubilden habe. Die eine logisch mögliche Miswahl, daß er die an sich berechtigte Selbstliebe vernichte durch einseitiges geltendmachen der Gottesliebe, war sachlich unmöglich, weil in der Gottesliebe alles Gute, also auch die rechte Selbstliebe, nothwendig mitgesetzt ist, denn Gott bewaret das von ihm selbst gewollte; es blieb also nur die andere Miswahl möglich u. darum sittlich verboten: die Gottesliebe der Selbstliebe zu unterwerfen, statt letztere in der rechten Unterordnung unter jene in ihrer Wahrheit zu bewaren. Wäre dem Menschen nur die Gottesliebe ursprünglich, so wäre eine Erwälung des gottwidrigen unmöglich gewesen; wäre ihm nur die Selbstliebe ursprünglich, so wäre ihm die Erwälung des Guten, der Unterordnung unter den göttl. Willen ebenso unmöglich gewesen, u. der Mensch, wie dort für das Gute, so hier für das Böse unzurechnungsfähig gewesen, ohne Verdienst u. ohne Schuld. Indem aber die Gottesliebe u. die Selbstliebe gleich sehr ursprünglich sind, als vorsittlicher Keim des Sittlichen, so ist der Mensch für das setzen oder abweisen des Einklangs der beiderseitigen Liebe vollkommen verantwortlich, denn diese Entscheidung war nicht schon ursprünglich mitgesetzt, sondern als sittliche Aufgabe an den freien Willen des Menschen gestellt. Die bloße Gottesliebe hätte den Menschen gut, aber nicht frei gemacht, die bloße Selbstliebe scheinbar frei, aber nicht gut; die beiderseitige Liebe machte ihn wahrhaft frei zur Erwälung des Guten, aber auch möglicherweise zur Erwälung des Bösen, welches nun erst, kraft der ebenfalls vorhandenen ursprünglichen Gottesliebe zu einer Untreue an Gott, zu einer strafbaren Sünde wurde. Ähnlich ist es mit der sittlichen Bildung des Kindes. Das schon zum Selbstbewußtsein gelangte Kind hat Liebe zu seiner Mutter u. eine an sich durchaus berechtigte Liebe zum Spiel; wenn der Wille der Mutter das Kind vom Spiele abruft, wird sich das Kind des Unterschiedes der beiderseitigen Liebe bewußt; es weiß auch, daß es die Liebe zum Spiel vorziehen, den Willen der Mutter unbeachtet lassen kann. Es muß mit sittlich freier Wahl die Entscheidung treffen, die eine Liebe der andern unterordnen; wält es den Gehorsam, so fühlt es in dieser seiner Wahl sich erst wahrhaft frei. Wäre kein Unterschied der beiderseitigen Liebe gewesen, so hätte das Kind keine Wahl gehabt, es wäre ebenso unfrei u. ohne das Bewußtsein des Guten u. ohne Anspruch auf Lob seiner Mutter nachgegangen, wie es im andern Falle unfrei, ohne Bewußtsein eines Bösen u. ohne Recht eines Tadels dem Spiele nachgegangen wäre. Erst solche Fälle der Wahl, der sittlichen Selbstentscheidung, bringen das

Kindes Sittlichkeit zur Entwickelung u. Reife. — Es wäre sehr verkehrt, die Selbstliebe als an sich böse u. als natürlichen Keim des Bösen zu betrachten; sie gewärt nur, nicht an sich, sondern in ihrem rechtmäßigen Unterschiede von der Gottesliebe, die Möglichkeit des Bösen, aber ganz ebenso auch die Möglichkeit des sittlich guten überhaupt. Erst in der mit Bewußtsein vollzogenen freien Unterordnung der Selbstliebe unter die Gottesliebe wird diese wie jene zu einer sittlichen. Von einem müssen in der Entscheidung nach einer oder der andern Seite kann da keine Rede sein, sondern nur von einem sollen u. nichtsollen.

§. 93.

Die ursprüngliche Liebe des Menschen zu Gott u. seinen Werken wird erst sittlich, wenn sie durch den sich selbst liebenden Geist mit Bewußtsein u. freier Anerkennung bewart, u. wenn die Gottesliebe als das die Selbstliebe bestimmende gesetzt wird, wenn also die beiderseitige Liebe zu einem Streben der Selbstliebe wird, sich in Einklang mit aller Liebe durch freie Unterordnung unter die Gottesliebe zu setzen. Die Liebe als sittliche, mit Bewußtsein nach ihrem Gegenstande strebende, wird Gesinnung. Für alles weitere sittliche Leben ist also die sittliche Gesinnung die nothwendige Voraussetzung; u. sie ist dies in ihrer Doppelgestalt als die bejahende Gesinnung der Liebe, u., in Beziehung auf das Böse, als die verneinende Gesinnung des Hasses. Nur als Gesinnung, nicht als vorsittliche natürliche Liebe ist diese ein Gegenstand des göttlichen Gesetzes, eine sittliche Forderung, wärend jene vorsittliche Liebe zu dem in der Schöpfung selbst gesetzten Guten gehört. Als sittlicher Beweggrund ist also die Liebe auch der Grund des Sittlichen im vollsten Sinne, der lebenskräftige Keim alles andern sittl. Thuns.

Dadurch, daß die Liebe zur sittl. Pflicht wird, hört sie nicht auf sittlicher Beweggrund zu sein. Der zu sittlichem Bewußtsein erwachte Mensch soll gar keinen andern Beweggrund seines sittl. Thuns haben als einen sittlich selbst gesetzten, nicht eine bloß natürliche, vorsittliche Liebe, sondern die Liebe als Gesinnung. Manche leugnen, daß die Liebe überhaupt ein Gegenstand des göttl. Gesetzes sei, weil man eben die Liebe für ein bloßes, unfreiwilliges Gefühl hält. Auch Rothe (III, §. 940) behauptet, Liebe lasse sich nicht gebieten, sondern nur das lieben lernen. Diese Unterscheidung ist fast allzufein; läßt sich das lernen gebieten, u. hat das lernen ein nothwendiges Ergebnis, so wird doch mit dem lernen auch das Ergebnis desselben geboten. Die Auffassung: der Mensch

sei auch an sich, abgesehen von der sündlichen Entartung, nicht Herr über sein Herz, er könne nicht für seine Neigungen, für seine Liebe oder seinen Widerwillen, hebt die sittl. Zurechnungsfähigkeit des Menschen grazezu auf. Wenn der Mensch nicht seine Liebe u. seinen Haß beherschen u. die sittliche Liebe erringen kann, sondern von blinden Neigungen sich beherschen lassen muß, so ist er nicht mehr ein sittliches Wesen, sondern ein Thier, nur von sehr gefärlicher Art. Wenn Ehen nur aus „unüberwindlicher" Neigung geschlossen oder „aus unüberwindlicher Abneigung" getrennt werden, so gehört beides nicht mehr in das Gebiet des Sittlichen. Die christl. Sittlichkeit fordert freilich nicht, daß Ehen mit „unüberwindlicher Abneigung" bestehen bleiben sollen, sie leugnet vielmehr grundsätzlich, daß eine solche Unüberwindlichkeit zuzugeben sei, indem sie den Menschen für seine Liebe u. seinen Haß sittlich verantwortlich macht. Das wäre nicht bloß eine grausame, sondern eine sinnlose Sittenlehre, welche einerseits zugäbe, daß wir unserer Liebe oder Abneigung durchaus nicht Herr seien, daß sich Liebe durchaus nicht als Pflicht gebieten lasse, u. andrerseits forderte, daß der Mensch doch durchaus nicht nach seiner Liebe oder Abneigung, sondern nach der davon ganz unabhängigen Forderung des sittl. Gesetzes handeln solle; wer nicht Liebe hat, kann ohne Heuchelei nicht Liebe üben; daß er aber jene nicht hat, ist seine Schuld. Die christl. Sittenlehre fordert nicht, Liebe in That zu bekunden, wo keine Liebe ist, denn sie kann keine Lüge fordern; sie fordert Liebe zu haben gegen jederman, u. darum auch Liebe zu üben. Die h. Schrift bekundet unzweideutig, daß der Beweggrund alles sittl. Thuns, die Liebe, auch eine durch das sittl. Gesetz gebotene Pflicht sei; das Gesetz: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" [Lev. 19, 18; Mt. 22, 39; Marc. 12, 31] heißt ein „königliches Gesetz" d. h. das alle andern beherschende [Jac. 2, 8; vgl. Gal. 5, Col. 3, 14; 1 Tim. 1, 5; 1 Joh. 3, 11ff.; 4, 7 ff.]

§. 94.

Da die Sittlichkeit die freie Erfüllung des göttlichen Willens ist, so ist die sittliche Liebe zunächst immer Liebe zu Gott, u. die Liebe zu dem geschaffenen ist nur dadurch sittlich, daß sie auf die Gottesliebe sich gründet, das geschaffene als Gottes Werk betrachtet, in demselben Gott liebt. Das Gottesbewußtsein, zur sittlichen Gottesliebe erhoben, ist die Frömmigkeit (εὐσέβεια); alle Sittlichkeit ruht also auf der Frömmigkeit. Jede unfromme Liebe ist unsittlich, also auch jede Liebe zum Geschöpf als solchem, für sich erfaßt, ohne Verbindung u. Durchdringung mit der Gottesliebe. Alle sittliche Gottes-

liebe aber ruht auf dem Bewußtsein der Liebe Gottes zu uns; Liebe wird nur durch Liebe erzeugt; alle sittl. Liebe ist ihrem Wesen nach Gegenliebe, u. auch ein nicht liebendes Geschöpf kann nur insofern geliebt werden, als uns Gottes Liebe daraus entgegenblickt; u. darum eben sucht zwar die sittl. Liebe zu den Menschen deren Gegenliebe, aber bedarf ihrer nicht.

Wie das vernünftige Denken die Einheit seiner Gedankenwelt nur in dem Gedanken Gottes findet, so findet auch die sittl. Liebe nur in der Gottesliebe ihre Ruhe u. ihre Einheit; sie will nicht den Schein, sondern die Wahrheit; ihre Wahrheit aber haben alle Dinge nur in ihrer Beziehung auf Gott. Wie diejenige Liebe höher, wahrer u. mächtiger ist, die in dem Menschen nicht bloß das Sinnliche, sondern die Seele liebt, so ist noch höher u. wahrer u. mächtiger die, welche in dem Menschen nicht bloß das Geschöpf, sondern auch Gottes Bild u. darin Gott selbst liebt. Die Liebe ist um so gediegener, je höher ihr Gegenstand ist; wer Gottes Spur sieht in den Geschöpfen, u. Gott in ihnen liebt, der allein liebt mit der ganzen Macht der Liebe. Die rechte Liebe zum Geschöpf ruht auf dem Bewußtsein: „die Erde ist des Herrn u. alles, was darinnen ist“ [1 Cor. 10,26]; das setzt das Geschöpf nicht für die Liebe herab, sondern erhöht seinen Werth u. die Liebe. So stellt auch Christus das Gebot der Gottesliebe als „das erste u. vornehmste“ hin; „das andere aber ist dem gleich,“ d. h. es ist darin schon mit gegeben, aber fällt doch nicht schlechthin mit ihm zusammen, ist der Widerstrahl der Gottesliebe an dem Nächsten; die Nächstenliebe ist irrig, wenn sie nicht in der Gottesliebe ruht. Darum sagt auch Christus: „wer Vater oder Mutter mehr liebet als mich, der ist mein nicht werth“ [Mt. 10, 37]. Das klingt dem natürlichen Menschen hart u. schroff; aber auf christlichem, ja auf religiösem Standpunkte überhaupt ist kein anderer Gedanke möglich als der, daß eine Liebe zum Geschöpf ohne die höhere Gottesliebe, oder diese zurückdrängend, sündlich sei. Durch diese Beziehung aller Liebe zur Gottesliebe wird sie auch vor beschränkter Einseitigkeit bewart, richtet sich nicht in zufälliger Willkür auf einzelnes, sondern ist eine alles geschaffene umfassende, obgleich verschiedene Stufen solcher Liebe kraft der verschiedenen Eigentümlichkeit des Gegenstandes u. des liebenden Menschen möglich sind.

Dieses wahre Verhältnis der Liebe zum Geschöpf u. der Liebe zu Gott zu einander tritt noch schärfer hervor, wenn wir das Verhältnis der menschlichen Liebe zur göttlichen ins auge fassen. Wie das menschliche Denken nur ein nachdenken des göttlichen Gedankens ist, so ist auch die menschliche Liebe nur ein nachlieben der göttlichen Liebe. Alles Wahre

u. Gute in dem Abbilde wird entzündet durch das Wahre u. Gute des Urbildes; „wer nicht liebet, der kennet Gott nicht, denn Gott ist die Liebe" [1 Joh. 4, 8]. Der Mensch könnte Gott nicht lieben, könnte also gar nicht sittlich lieben, wenn er nicht geliebt wäre von Gott. Gottes Liebe ist eine Liebe der Gnade; des Menschen Liebe ist eine Liebe des Dankes, ist des Kindes Gegenliebe. Die Liebe kann nichts anderes lieben als die Liebe [Ps. 103, 1ff.; Col. 3,17; 1 Thess. 5, 18; 1 Joh. 4, 11. 19]. Darum ist kein Schmerz so groß, als wo die Liebe unerwidert bleibt. Aber dem frommen Gemüt bleibt sie nicht unerwidert; es findet die Liebe, die es suchet; „was ihr gethan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir gethan," spricht Christus; u. wo sich dem liebenden des Menschen Herz kalt verschließet, da tritt ihm seines Gottes Liebe entgegen.

§. 95.

Wärend die Liebe zu dem geschaffenen entweder nur eine Liebe zu dem geringeren, oder zu dem gleichen oder zu dem nur beziehungsweise höheren ist, also immer mit dem Bewußtsein der selbständigen Macht u. eines besonderen, eigenen Rechtes ihm gegenübertritt, ist die Liebe zu Gott als zu einem schlechthin über alles Menschliche Erhabenen immer verbunden mit dem Bewußtsein der eigenen Unmacht gegenüber der unendlichen heiligen Macht des Geliebten, ist also eine Liebe der Furcht. Die Gottesliebe ist wesentlich Gottesfurcht; aber es gibt auch keine sittliche Furcht Gottes ohne Gottesliebe. Die bloße, reine Furcht ist kein sittlicher Beweggrund, weil dieses nur die Liebe ist.

In jeder Liebe zu einem geschaffenen ist mein sittl. Thun ein das Sein u. Leben desselben ergänzendes u. förderndes; ich leiste ihm in meiner Liebe einen wirklichen Dienst, erwerbe mir Anspruch auf dankbare Gegenliebe. Gottes Sein u. Leben kann durch mein lieben nicht ergänzt u. erhöht werden; ich kann ihm einen wirklichen Dienst nicht leisten, wofür mir Gott zu Dank verpflichtet wäre [Hiob 41, 2; Röm. 11, 35]. Die Gottesliebe besteht nur mit dem Bewußtsein, daß ich alles von Gott empfange, Gott nichts von mir empfängt, daß all mein Sein u. Leben schlechthin in seiner Macht steht. Solches Bewußtsein schließt das Gefühl der Furcht nothwendig ein, nicht der Furcht vor der bloßen, ohne Rücksicht auf sittliches Thun wirkenden Macht, sondern vor dem allem unheiligen entgegentretenden gerechten Gott; u. in diesem Sinne macht selbst Christus die Hinweisung auf Gottes Strafgericht zu einem Beweggrunde für das Sittliche [Mt. 5,22. 25 ff.; 25,45.46]. Die Furcht vor Gott ohne Liebe ist zwar keineswegs unvernünftig, ist vielmehr grade dann, wenn die Liebe fehlt, die rechtmäßige Bekundung

des Widerspruchs zwischen dem eigenen unheiligen Sein u. dem heiligen Gott, aber sie ist kein sittlicher Beweggrund. Sie setzt den Zwiespalt voraus, den das Sittliche grade verneint; sie kann ihn auch nicht aufheben, weil nur die Liebe einigt. Daß trotzdem solche Knechtesfurcht für den Zustand der Sündhaftigkeit von sittlicher Bedeutung ist, werden wir später sehen. Für den vorsündlichen Zustand hat die bloße Furcht weder Möglichkeit noch Sinn; denn die bloße Furcht ist ihrem Wesen nach Haß, nämlich gegen das mächtigere, mit dem wir nicht durch Liebe verbunden sind.

Dennoch ist bloße Liebe ohne alle Furcht Gott gegenüber eine Unwahrheit, denn das wäre nur die Liebe der Vertraulichkeit wie zu seines gleichen. Der seiner sittl. Freiheit sich bewußte Mensch muß sich auch in jedem Augenblicke, wo er von seiner Freiheit gebrauch macht, bewußt sein, daß Gott ihrem Misbrauch als heilige Macht entgegentritt. Das Gefühl, welches aus solchem Bewußtsein entspringt, ist nicht im Widerspruch mit der Liebe, ist aber auch nicht die Liebe selbst, ist wahrhafte, sittliche Furcht. Darum ist solche sittliche Scheu vor Gott, die wahre Ehrfurcht vor Gott aller Weisheit Anfang u. aller Sittlichkeit Bedingung [Deut. 5,29; 6,2; 10,20; Spr, 1,7; 8,13; 9.10; 15,33; 16,6; Ps. 111, 10; 112,1; Hiob 28, 28; 2 Cor. 7,1]. Nur „die den Herrn fürchten, hoffen auf den Herrn" [Ps. 115,11]; denn nur der heilige Gott gibt Bürgschaft für seine Liebe u. Wahrhaftigkeit; Gott nicht fürchten heißt gottlos sein [Spr. 1,29; Röm. 3,18], u. Frömmigkeit ist eins mit Gottesfurcht (*φοβος θεου*) [Ap. 9,31; Eph. 5,21; 2 Cor. 7,1]. Nicht auf diese fromme Scheu vor dem heiligen Gott, sondern auf jene bloße, knechtische, das Wesen des Hasses tragende Furcht bezieht es sich, wenn Joh. sagt: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibet die Furcht aus; denn die Furcht hat Pein (*κολασιν ἐχει*, ist ein Gefühl des Zwiespalts mit Gott, der Unseligkeit); wer sich aber fürchtet, ist nicht vollkommen in der Liebe" [1 Joh. 4,18]. Wahre Gottesfurcht ist eng geeinigt mit der Gottesliebe [Deut. 10,12].

§. 96.

Wo die Gottesliebe wahre Gottesfurcht ist, da ist sie auch festes Gottvertrauen. Vertrauen ist die Kehrseite der Furcht. Menschenfurcht hat kein Vertrauen; Gottesfurcht ist an sich auch Gottvertrauen. In Beziehung auf alles Böse fürchte ich Gott, der es u. mich zu schanden macht; in Beziehung auf alles Gute vertraue ich Gott, der mich nicht zu schanden werden läßt, sondern der das in seinem Namen begonnene herlich hinausführt. Die gottesfürchtige Liebe ist für ihr sittliches Thun voll Zuversicht; Gott fürchtend, fürchtet

sie keine widergöttliche Macht. Ihres Sieges gewiß u. dessen, daß sie in Gott u. für Gott, also göttliches u. ewiges wirket, ist sie **Begeisterung**, der höchste u. wahrste sittliche Beweggrund u. die allein zureichende Macht da, wo es sich um ein sittliches Thun für allgemeine, über die zeitlichen Zwecke des Einzelwesens hinausgehende Zwecke handelt, wo das zeitliche Glück des Menschen einem sittlichen Gedanken aufgeopfert werden muß, was freilich nur denkbar ist, wo die Sünde in der Menschheit waltet.

Das Gottvertrauen ist Glaube, Liebe u. Hoffnung zugleich, zunächst aber nicht das durch sittliches selbstbilden errungene Ergebnis, sondern der dem sittl. Leben selbst vorangehende Keim jenes dreifaltigen Lebens. Wie des Kindes aufkeimendes Bewußtsein sich unmittelbar in einem noch dunkeln Vertrauen zur Mutter äußert, so auch des Menschen erste Lebensbeziehung zu Gott. Der Mensch kommt nicht erst **aus** dem Glauben u. **aus** der Liebe zum Vertrauen, sondern jene sind an sich schon u. nothwendig Vertrauen, u. dieses ist also eine nothwendige Voraussetzung alles sittl. Lebens. Vertrauen bezieht sich auf den Gedanken des Zweckes; daß bloße Verlangen nach einem Ziele ist noch kein zureichender Beweggrund zum sittl. Ringen darnach; es kann auch ein hoffnungsloses u. darum thatloses sein; der kleingläubige Petrus versinkt in die Wellen; nur das feste Vertrauen stärket den Muth, wecket die Kraft [Ps. 18, 31 ff.; 27, 14; 34, 9; 37, 3 ff.; 62, 6 ff.; 84, 13; Spr. 16, 20 u. oft]. — Es gibt keine Begeisterung für das Böse; höchstens eine satanische Lust am Bösen, aber diese Lust hat Furcht u. Ingrimm, nicht Begeisterung. Der sündliche Mensch kann sich irren über das, was gut oder was böse sei, u. kann darum auch für einen thörichten Gedanken sich begeistern, aber nur darum, weil er ihn für etwas gutes u. herliches hält. Auch das bloß einzelne u. zeitliche kann nicht begeistern; sondern nur das Ideale, was als schlechthin giltige, als ewige Wahrheit, also als von göttlicher Bedeutung erfaßt wird, das, von dessen Siege u. bleibendem Bestehen der Mensch volle Zuversicht hat. Für etwas bloß einzelnes u. für etwas bloß nützliches kann ich mich wol erwärmen, selbst leidenschaftlich, aber nicht begeistern. Zweifellos ist nur das schlechthin gute, Göttliche. Der Zweifel ist der Tod aller Begeisterung; ohne Glauben ist es unmöglich, für das Göttliche sittlich einzutreten. Ohne Begeisterung gibt es nur ein klug berechnetes Wirken für zeitliche Zwecke, kein Wirken für das Göttliche u. Ewige; darum, was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde, weil es außersittlich ist, der Mensch aber in jedem Augenblick sittlich sein soll. Die Apostel hatten wärend des irdischen Lebens Christi wol heiße Liebe zu ihrem Herrn, also daß sie

bereit waren, mit ihm zu sterben [Joh. 11, 16], aber Begeisterung hatten sie erst nach der Ausgießung des h. Geistes.

§. 97.

Ist die Liebe aus dem Bewußtsein eines Einklanges des Menschen mit seinem Gegenstande hervorgegangen, u. ist das Gefühl eines solchen Einklangs das Gefühl der Glückseligkeit, so ist alle Liebe an u. für sich auch Glückseligkeit, u. ihr Streben nothwendig auch ein Streben nach dieser. Aber da die Liebe nicht das ihre sucht, sondern ihr Wohl nur in dem des Geliebten findet, so ist dieses auf der sittl. Liebe ruhende Glückseligkeitsstreben durchaus kein selbstsüchtiges, engherziges, sondern ein rechtmäßiger Beweggrund zum sittl. Thun, aber nur insofern es eins ist mit der rechten Liebe, u. nicht als etwas von ihr verschiedenes auftritt, nicht als erste, grundlegende Macht, sondern als abgeleitete, wird aber zu einem unsittlichen Beweggrunde, insofern es ein Ausdruck der bloßen Selbstliebe ist (Eudämonismus). — Die aus dem sittlichen Thun hervorgehende Neigung zum Guten wird selbst wieder ein höherer Beweggrund zum Sittlichen.

Die Frage nach der Sittlichkeit des Glückseligkeitsstrebens als sittlichen Beweggrundes läßt sich also nicht ohne genauere Bestimmung beantworten. Die eigentliche „eudämonistische" Auffassung, die der Epikuräer, ist allerdings unsittlich, weil sie auf der bloßen Selbstliebe ruht. Die heidnische Sittenlehre wußte diesem selbstsüchtigen Glückseligkeitsprincip nichts anderes entgegenzusetzen als den Gedanken, daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebt werden müsse. Wenn da scheinbar die Person einem allgemeinen Gedanken untergeordnet wurde, so war es bei der inneren Unwahrheit der Sache nicht anders möglich, als daß auch bei dem strengsten Stoicismus zuletzt doch wieder bloß das stolze Selbstgefühl der Einzelpersönlichkeit das eigentlich bewegende war. Der Gedanke der Liebe als des eigentlichen sittl. Beweggrundes fehlte der heidn. Sittenlehre ganz, ist ein eigentümlich christlicher. Der christliche Gedanke der Liebe versöhnt die rechtmäßige Selbstliebe mit der Unterwerfung unter das sittl. Gesetz. Gott liebend liebt der Mensch auch sich als Gottes Kind, u. seine Pflicht erfüllend verwirklicht er auch seine Glückseligkeit. Die Liebe zu Gott u. seinen Geschöpfen ist einerseits an sich schon Glückseligkeitsgefühl, u. andrerseits Beweggrund zum sittl. Thun. Der auch in neuerer Zeit, bes. auch durch die Kantische Schule so lebhaft geführte Streit über das Glückseligkeitsprincip erhält in der christlichen Auffassung erst seine rechte Lösung, indem sie in dem rechten Streben nach Glückseligkeit ebenso einen durchaus sittlichen Beweggrund an-

erkennt, wie sie es verklärt durch die Liebe, in welcher sie es allein begründet. Es ist also eine sehr einseitige Beschränktheit, wenn man von rationalistischer Seite der alttestamentl. Sittenlehre „Eudämonismus“ vorwirft. Allerdings erkennt das alte Test. das Streben nach Glückseligkeit als einen wahren Beweggrund der Gesetzeserfüllung an: „auf daß es dir wohlgehe u. du lange lebest auf Erden“ [Ex. 20, 12; Deut. 4, 40; 5, 16. 29. 33; Ps. 37, 37; 122, 6; 2c.]; dies, die Formel: „wohl dem, welcher 2c.“ [Ps. 1, 1; 2, 12; 34, 9; 40, 5; 2c.], u. ähnliches ist eine sehr gewönliche Ermunterung zum sittl. Gehorsam; aber auch Christus selbst u. die Apostel führen ausdrücklich solchen Beweggrund an: „thue dies, so wirst du leben“ [Luc. 10, 28; vgl. Mt. 19, 16. 17. 28. 29; 6, 19. 20; Mc. 10, 21; Luc. 12, 33; Joh. 3, 36; Eph. 6, 3; Röm. 2, 7; 1 Tim. 4, 8; 6, 19]; die „Krone“ des Lebens wird der Treue als Lohn verheißen [1 Cor. 9, 25; 2 Tim. 4, 8; 1 Petr. 5, 4; Jac. 1, 12; Off. 2, 10]; aber weder das alte noch das neue Test. lösen dieses Streben nach Glückseligkeit von der Liebe zu Gott u. dem Nächsten, in welcher sie beide vielmehr den wahren Beweggrund des sittlichen Strebens finden. Es ist da eben kein innerer Gegensatz zwischen der Liebe u. dem Streben nach Glückseligkeit, sondern das letztere ist in jener unmittelbar schon mit gegeben u. von ihr gar nicht zu trennen. Das Christentum kennt keine andere Seligkeit als die Liebe zu Gott in dem Bewußtsein, von Gott geliebt zu sein.

Jedes sittl. Thun hat nothwendig ein bleibendes Ergebnis im Menschen selbst, macht das Sittliche zu seinem Besitz u. Eigentum, bildet immer mehr seinen sittl. Charakter, bewirkt also eine Neigung u. eine Fertigkeit zum sittl. handeln. Dieser sittl. Besitz als Ergebnis des sittl. Thuns, die Tugend, wird als wirksame Kraft selbst wieder zu einem Beweggrunde des sittl. Lebens, also daß der Mensch durch sein sittl. Thun auch die bewegende Kraft desselben immer mehr verstärkt. Von dieser Fertigkeit zum sittl. handeln werden wir später sprechen; es ist hier nur darauf hinzuweisen, daß durch das sittl. Thun selbst die ursprünglich noch unbestimte Wahlfreiheit eine Bestimtheit erhält, das sittlich gute nun selbst als solche in sich aufnimt. Das Sittliche entwickelt sich selbst zu einer immer größeren Kraft, erneuert im organischen Kreislauf des Lebens sich fort u. fort in gesteigertem Maß. Das Gute wird dem sittl. Menschen gewissermaßen zur zweiten Natur, welche aus sich heraus mit eigener Kraft wirkt; es ist ihm nicht mehr ein bloß gegenständliches, auch nicht mehr bloß als natürliche Anlage an ihm, sondern als lebendiger Besitz u. darum als wirkende Kraft in ihm.

Fünfter Abschnitt.

Das sittliche Thun.

§. 98.

Die Liebe wirkt das vollbringen des liebend gewollten Zweckes; sittlicher Beweggrund u. Vollbringung des Zweckes gehören also sittlich untrennbar zusammen. Das Sittliche liegt weder bloß im Beweggrunde, noch bloß in dem Thun, weder bloß in der Absicht oder dem Zwecke, noch bloß in den Mitteln zum Zweck, sondern in der Einheit von beiden. Der gute Zweck heiligt nicht das Mittel, noch ein gutes Mittel den Zweck, sondern der gute Zweck vollbringt sich sittlich nur durch gute Mittel; ein Zweck, welcher wirklich durch unsittliche Mittel erreicht werden kann, ist selbst unsittlich.

Da das Sittliche ein freies verwirklichen eines vernünftigen Zweckes ist, so entsteht die Frage, worin das Sittliche eigentlich liege, ob in dem Zweck u. in dem Beweggrunde, oder ob in den Mitteln zum Zweck, d. h. in den Handlungen, die zu der Verwirklichung des Zweckes führen, oder ob in beiden zugleich, also ob man eine That allein nach der Absicht oder allein nach der Handlung selbst oder nach beiden zugleich beurteilen solle. Die beiden ersten dieser drei Fragen sind von den Jesuiten bejaht worden (S. 207); dies ist aber nicht ihnen eigentümlich, sondern ist mehr oder weniger in aller entarteten Moral, besonders in der der großen Welt enthalten, u. es herscht außerhalb des christlichen Ernstes überall die Neigung, das Sittliche des Zweckes u. der Mittel von einander zu trennen.

Aus dem Begriffe des Sittlichen folgt von selbst, daß der bewußte Zweck, also die Absicht, bei der sittlichen Beurteilung bestimt in erster Linie steht, daß also nur dasjenige Thun gut sein kann, welches einen guten, der sittl. Weltordnung entsprechenden Zweck im auge hat. Was diesen Zweck in Wahrheit verwirklicht, das muß also auch dieser sittl. Ordnung entsprechen u. also selbst gut sein; u. wenn also der Satz: „der Zweck heiligt das Mittel“ so verstanden wird: „die einem wahrhaft guten Zweck wirklich entsprechenden Mittel sind nothwendig auch gut“, so ist derselbe ganz unanfechtbar; er wird nur falsch, wenn man entweder einen nur scheinbar guten Zweck oder nur scheinbar entsprechende Mittel vor augen hat, oder wenn man annimt, daß die Mittel, also die Handlungen an sich sittlich gleichgiltig seien u. überhaupt erst

durch die Absicht ihre sittliche Geltung erhalten. Da nun aber alles freie Thun schlechthin in das Gebiet der sittlichen Weltordnung fällt, u. die durch dasselbe gesetzte Wirklichkeit derselben entweder entspricht oder nicht, so ist auch die Handlung an sich, abgesehen von ihrem Zweck, gut oder böse, obgleich zu ihrer vollen sittl. Beurteilung ihr Zweck mit in anschlag kommt. Wer aus Fahrläßigkeit ein Haus in Brand steckt, hat keine böse Absicht gehabt, wird aber trotzdem von rechtswegen bestraft, weil seine Handlung an sich etwas böses ist u. von ihm vermieden werden konnte. Setzt man statt eines wahrhaft guten Zweckes, also eines solchen, der zu dem höchsten Gut gehört, nur besondere Zwecke, deren gutsein eben nur in der Einfügung in die Ordnung des Ganzen beruht, so ist der Satz: „der Zweck heiligt das Mittel", falsch, insofern man dabei Zweck u. Mittel aus der Ordnung des sittlichen Ganzen reißt. Wer ein Haus abbrennt, um die Ratten daraus zu vertreiben, erreicht sicher seinen Zweck, hebt aber zugleich den übergeordneten Zweck des Hauses auf. Schwierig wird die Frage nur, wenn es sich um das sittliche handeln in einer sündlichen Welt handelt, in welcher das Übel, also auch das bewirken von Übeln zur Strafe, zur Zucht, u. zur Abwehr eine rechtmäßige Stelle hat. Hiervon können wir aber erst später reden.

Das sittliche, aus der Liebe folgende Thun läßt sich nach zwei Gesichtspunkten betrachten: einmal an sich, nach seinen innern Unterschieden, also das sittl. Thun als solches, u. dann in Beziehung auf die verschiedenen sittl. Objecte, nach deren Unterschieden sich auch das sittl. Thun selbst verschieden gestaltet.

Erste Abtheilung.

Das sittliche Thun an sich, nach seinen innern Unterschieden.

§. 99.

Indem das sittliche Thun immer eine Übereinstimmung zwischen der handelnden Person u. dem sittlichen Gegenstande bewirken will, bezieht es sich theils auf jene als seinen Ausgangspunkt, theils auf dieses als den Zielpunkt der sittlichen Lebensbewegung. Diese Übereinstimmung kann also auf eine doppelte Weise gewirkt werden, indem entweder das Object für das Subject, oder dieses für jenes wird, also entweder durch aneignen oder durch bilden. Da aber jedes Sein, insofern es ein gutes ist, ein Recht an u. für sich hat, so hat es ein solches Recht auch der sittlich thätigen Person gegenüber, also daß we-

der das aneignen noch das bilden ein unbeschränktes ist, sondern dieses Recht anerkennen muß. Beide Weisen des sittl. Thuns haben also ein drittes sittl. Verhalten zur nothwendigen Schranke, ein Verhalten, durch welches das sittl. Object in seinem Rechte bewart wird, — das sittliche schonen.

Diese dritte Weise des sittl. Verhaltens, welches, als eine Willensthätigkeit, jedenfalls auch eine sittliche ist, wird in der Sittenlehre meist außer acht gelassen oder doch sehr bei seite geschoben u. ist auch uns sehr angefochten worden, u. doch ist es ein Gebiet von überaus wichtigen Pflichten, die nur durch gesuchte Künstelei in andere Gebiete untergebracht werden, wärend sie doch weder ein aneignen noch ein bilden sind. Wenn ich den Fuß zurückhalte, um eine über den Weg laufende Ameise nicht muthwillig zu zertreten, so ist das freilich eine sittl. Selbstbeschränkung, aber man kann dies nicht füglich unter das sittl. bilden stellen, da das Ziel dieses Thuns jedenfalls das zu schonende Thier, nicht aber der handelnde Mensch ist. Jedes sittl. Thun ohne Ausnahme ist auch ein sittliches selbstbilden, ohne daß darum dieses bilden immer als der eigentliche Zweck aufträte. Ohne die rechte Beachtung der Pflicht des schonens würde das aneignen u. bilden zur Gewaltsamkeit werden. Aber der sittl. Beweggrund alles Thuns, die Liebe, schließt ihrem ganzen Wesen nach das bewarende schonen schon in sich; der Mensch kann kein Dasein lieben, welches er nicht in der geliebten Eigentümlichkeit seines Wesens zu bewaren suchte. Das schonen ist nicht etwas bloß verneinendes, ein bloßes beschränken eines andern Thuns, sondern von jedem andern innerlich verschieden; es ist nur in der Form, nicht in seinem Inhalte etwas verneinendes. Wenn ich einen über seine Sünde innerlich tief beschämten u. gebeugten Menschen nicht durch harte Rüge verletze, sondern ihn schone, so ist dieses nichtthun dessen, was ich thun könnte, nicht ein bloßes beschränken des strafenden Thuns, sondern dessen Gegentheil. Aus dem sittl. Beweggrunde der Liebe folgt hier nicht ein wirkliches einwirken auf den andern, sondern ein zurückhalten eines solchen; u. wenn ich dadurch feurige Kohlen auf des Feindes Haupt sammele u. dadurch ihn sittlich fördere, so ist doch dies nicht ein wirkliches bilden von meiner Seite, sondern ein raumlassen für die sittliche Selbstbildung des andern; mein schonendes Verfahren ist da zwar mittelbar ein bilden, wie es andrerseits auch eine Selbstbeherschung ist, an sich aber ist es ein von beiden verschiedenes Thun. Wenn Gott im Gebiete der Freiheit der vernünft. Geschöpfe sein unmittelbares Wirken zurückhält, um diese in ihrer Freiheit zu bewaren, wenn Gott des Kain schonte u. nach der Fluth verhieß, fortan der lebendigen Geschöpfe zu schonen [Gen.

4,15; 8,21; 9,11 ff.], so ist dies ein göttliches Vorbild des sittl. schonens. Das schonen ist sittlich oft schwieriger als das aneignen u. bilden, denn in diesen letzteren fühlt der Mensch sich selbst, steht er mit seinem Rechte, mit seinem Willen u. seiner Lust in erster Linie, bei dem schonen steht das Recht des Gegenstandes im Vordergrunde, u. der Mensch hat dieses Recht anzuerkennen u. zu achten, seinen Sonderwillen u. Selbstgenuß sittlich zu überwinden. Das schonen ist die erhaltende, „conservative" Seite des sittl. Lebens, u. seine rechte Durchführung setzt noch mehr sittl. Reife voraus, als das aneignen u. bilden; der jugendliche Eifer des sittlich noch unmündigen Geistes weiß sich schwer darein zu finden; das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen u. den glimmenden Docht nicht auslöschen [Mt. 12,20] ist schwerer u. ist höhere sittl. Weisheit als zerstören oder ganz neu gestalten. — Da das schonende Verhalten das nächstliegende, mehr ein zurückhaltendes als ein ausdrückliches Thun ist, so ist es am geeignetsten, es zuerst zu behandeln.

I. Das sittliche Schonen.

§. 100.

Das sittliche schonen ist eine Selbstbeschränkung der persönl. Thätigkeit um des Rechtes des Gegenstandes willen; dieser wird von dem Menschen weder angeeignet, noch gebildet, sondern in dem ihm eigentümlichen Sein u. Wesen belassen. Die Pflicht des schonens ruht auf dem Rechte jedes natürlichen oder geistigen u. geschichtlichen Daseins an sein Bestehen u. an seine Eigentümlichkeit, insofern diese gut sind, also auf der Liebe zu dem Gegenstande als einem guten, folglich in seinem letzten Grunde auf der frommen Weltanschauung, auf der Gottesliebe. Das daseiende wird darum geschont, weil es das Abbild des Ewigen in sich trägt, Ausdruck des Willens Gottes ist; u. das schonen ist daher auch nur insofern sittlich, als es sich auf das Gute u. Göttliche in dem Dasein bezieht, nicht aber auf das, was seinem widergöttlichen Wesen nach ein Gegenstand des sittl. Hasses sein soll. — Je höher die Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, um so höher ist auch sein Recht an sittl. Schonung; je geringer sie ist, um so mehr fällt er in das Gebiet des aneignens u. des bildens. Das höchste Object sittlichen schonens unter den geschaffenen Dingen ist der Mensch u. was durch ihn u. für ihn ist, vor allem seine sittliche Persönlichkeit selbst, also auch seine persönliche Ehre. Gott selbst kann zwar nicht Gegenstand des sittl. schonens im eigentlichen Sinne sein, wol aber ist

er es in seinen zeitlichen **Offenbarungsformen**, u. in allem, was auf ihn hinweist.

Ein unterschiedsloses schonen wäre eben nur eine geistig-sittliche Trägheit oder vollständige Gleichgiltigkeit, also unsittlich. Das schonen des widergöttlichen ist Versündigung gegen Gott, ist das verleugnen der sittl. Liebe. Allerdings hat auch das böse Dasein, insofern es noch irgend ein Gutes hat, Anspruch auf Schonung, aber eben auch nur nach dieser Seite hin. Dieses Anrecht auf Schonung ist bei allem Endlichen allerdings kein unbegrenztes u. unbedingtes, u. ist bei den Naturdingen natürlich beschränkter als bei den persönlichen Wesen, wird aber doch nie auf nichts zurückgebracht. Die Natur ist allerdings zur Dienstbarkeit unter die Herschaft des vernünft. Geistes bestimt, u. so weit diese ihre Bestimmung reicht, so weit hat auch der Mensch das Recht, über die bloß schonende Zurückhaltung hinauszugehen u. handelnd in das Dasein der Natur einzugreifen, theils bildend, theils aneignend. Wo das Recht des persönlichen Geistes nicht anerkant ist, Gott als Natursein erfaßt wird, da bekundet sich die fromme Sittlichkeit in einem weitgreifenden schonen alles natürlichen weit über das Maß des uns gebotenen hinaus; so bei den Brahmanen u. Buddhisten; u. besonders bei den ersteren entspricht diese überzärtliche Schonung der Naturdinge einer grausamen Schonungslosigkeit gegen sich selbst.

Beruht die Pflicht des schonens auf dem Rechte der Eigentümlichkeit jedes einzelnen Wesens, so steigt jene Pflicht wie dieses Recht mit der Stufe der eigentümlichen Vollkommenheit. Was schlechthin vollkommen ist, trägt den Charakter der Ewigkeit u. Unveränderlichkeit, u. kann also zwar geistig angeeignet, aber in keinerlei Beziehung gebildet od. verändert werden. Bei der Erziehung tritt die gebietende Einwirkung auf das Kind in dem Maße zurück, als seine sittl. Mündigkeit reift. Todter Stoff hat keinen Anspruch auf Schonung. Wenn der Brahmane keine Erdscholle ohne Grund zerbrechen darf, so betrachtet er eben auch sie als den heiligen Leib Brahmas. Die Pflanze fordert schon höhere Schonung, u. um so mehr, je edler sie ist, besonders in je nähere Beziehung sie zu dem Menschen getreten ist; Fruchtbäume u. andere Nahrungspflanzen zwecklos beschädigen, gilt auch bei rohen Völkern für sündlich. Je mehr ein Dasein in das Gebiet des menschl. Geisteslebens tritt, je mehr es das Gepräge des Geistes, gewissermaßen der erweiterten Leiblichkeit des Menschen trägt, um so höher ist sein Anrecht auf Schonung. So vor allem der menschliche Leib selbst als Träger des Geistes, als „Tempel des heil. Geistes"; dann diejenigen Naturdinge, welche in Beziehung auf das geistige Leben stehen, Erinnerungsdenkzeichen an uns wichtige Ereignisse u. an geistiges Leben überhaupt sind,

4,15; 8,21; 9,11 ff.], so ist dies ein göttliches Vorbild des sittl. schonens. Das schonen ist sittlich oft schwieriger als das aneignen u. bilden, denn in diesen letzteren fühlt der Mensch sich selbst, steht er mit seinem Rechte, mit seinem Willen u. seiner Lust in erster Linie, bei dem schonen steht das Recht des Gegenstandes im Vordergrunde, u. der Mensch hat dieses Recht anzuerkennen u. zu achten, seinen Sonderwillen u. Selbstgenuß sittlich zu überwinden. Das schonen ist die erhaltende, „conservative" Seite des sittl. Lebens, u. seine rechte Durchführung setzt noch mehr sittl. Reife voraus, als das aneignen u. bilden; der jugendliche Eifer des sittlich noch unmündigen Geistes weiß sich schwer darein zu finden; das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen u. den glimmenden Docht nicht auslöschen [Mt. 12,20] ist schwerer u. ist höhere sittl. Weisheit als zerstören oder ganz neu gestalten. — Da das schonende Verhalten das nächstliegende, mehr ein zurückhaltendes als ein ausdrückliches Thun ist, so ist es am geeignetsten, es zuerst zu behandeln.

I. Das sittliche Schonen.

§. 100.

Das sittliche schonen ist eine Selbstbeschränkung der persönl. Thätigkeit um des Rechtes des Gegenstandes willen; dieser wird von dem Menschen weder angeeignet, noch gebildet, sondern in dem ihm eigentümlichen Sein u. Wesen belassen. Die Pflicht des schonens ruht auf dem Rechte jedes natürlichen oder geistigen u. geschichtlichen Daseins an sein Bestehen u. an seine Eigentümlichkeit, insofern diese gut sind, also auf der Liebe zu dem Gegenstande als einem guten, folglich in seinem letzten Grunde auf der frommen Weltanschauung, auf der Gottesliebe. Das daseiende wird darum geschont, weil es das Abbild des Ewigen in sich trägt, Ausdruck des Willens Gottes ist; u. das schonen ist daher auch nur insofern sittlich, als es sich auf das Gute u. Göttliche in dem Dasein bezieht, nicht aber auf das, was seinem widergöttlichen Wesen nach ein Gegenstand des sittl. Hasses sein soll. — Je höher die Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, um so höher ist auch sein Recht an sittl. Schonung; je geringer sie ist, um so mehr fällt er in das Gebiet des aneignens u. des bildens. Das höchste Object sittlichen schonens unter den geschaffenen Dingen ist der Mensch u. was durch ihn u. für ihn ist, vor allem seine sittliche Persönlichkeit selbst, also auch seine persönliche Ehre. Gott selbst kann zwar nicht Gegenstand des sittl. schonens im eigentlichen Sinne sein, wol aber ist

er es in seinen zeitlichen Offenbarungsformen, u. in allem, was auf ihn hinweist.

Ein unterschiedsloses schonen wäre eben nur eine geistig-sittliche Trägheit oder vollständige Gleichgiltigkeit, also unsittlich. Das schonen des widergöttlichen ist Versündigung gegen Gott, ist das verleugnen der sittl. Liebe. Allerdings hat auch das böse Dasein, insofern es noch irgend ein Gutes hat, Anspruch auf Schonung, aber eben auch nur nach dieser Seite hin. Dieses Anrecht auf Schonung ist bei allem Endlichen allerdings kein unbegrenztes u. unbedingtes, u. ist bei den Naturdingen natürlich beschränkter als bei den persönlichen Wesen, wird aber doch nie auf nichts zurückgebracht. Die Natur ist allerdings zur Dienstbarkeit unter die Herschaft des vernünft. Geistes bestimt, u. so weit diese ihre Bestimmung reicht, so weit hat auch der Mensch das Recht, über die bloß schonende Zurückhaltung hinauszugehen u. handelnd in das Dasein der Natur einzugreifen, theils bildend, theils aneignend. Wo das Recht des persönlichen Geistes nicht anerkant ist, Gott als Natursein erfaßt wird, da bekundet sich die fromme Sittlichkeit in einem weitgreifenden schonen alles natürlichen weit über das Maß des uns gebotenen hinaus; so bei den Brahmanen u. Buddhisten; u. besonders bei den ersteren entspricht diese überzärtliche Schonung der Naturdinge einer grausamen Schonungslosigkeit gegen sich selbst.

Beruht die Pflicht des schonens auf dem Rechte der Eigentümlichkeit jedes einzelnen Wesens, so steigt jene Pflicht wie dieses Recht mit der Stufe der eigentümlichen Vollkommenheit. Was schlechthin vollkommen ist, trägt den Charakter der Ewigkeit u. Unveränderlichkeit, u. kann also zwar geistig angeeignet, aber in keinerlei Beziehung gebildet od. verändert werden. Bei der Erziehung tritt die gebietende Einwirkung auf das Kind in dem Maße zurück, als seine sittl. Mündigkeit reift. Todter Stoff hat keinen Anspruch auf Schonung. Wenn der Brahmane keine Erdscholle ohne Grund zerbrechen darf, so betrachtet er eben auch sie als den heiligen Leib Brahmas. Die Pflanze fordert schon höhere Schonung, u. um so mehr, je edler sie ist, besonders in je nähere Beziehung sie zu dem Menschen getreten ist; Fruchtbäume u. andere Nahrungspflanzen zwecklos beschädigen, gilt auch bei rohen Völkern für sündlich. Je mehr ein Dasein in das Gebiet des menschl. Geisteslebens tritt, je mehr es das Gepräge des Geistes, gewissermaßen der erweiterten Leiblichkeit des Menschen trägt, um so höher ist sein Anrecht auf Schonung. So vor allem der menschliche Leib selbst als Träger des Geistes, als „Tempel des heil. Geistes“; dann diejenigen Naturdinge, welche in Beziehung auf das geistige Leben stehen, Erinnerungsdenkzeichen an uns wichtige Ereignisse u. an geistiges Leben überhaupt sind,

alles, was durch den menschl. Geist erst wirklich geworden ist, u. in so höherem Maße, als es das Gepräge des Geistes trägt, also besonders alle Werke des Fleißes u. der Kunst. Das höchste Recht an Schonung aber hat der persönliche Geist in seiner persönl. Eigentümlichkeit selbst; des andern Ehre antasten, heißt sein sittliches Wesen verletzen; je höher die sittl. Bildung u. Reife eines Menschen steigt, um so höheren Anspruch an sittl. Schonung hat er auch, u. durch die Sünde wird dieses Recht nothwendig beschränkt.

Wärend der heidnische Götze allerdings in das Gebiet menschlichen schonens fällt, ist der ewige, allmächtige Gott über dasselbe erhaben. Dennoch aber gibt es heilige Pflichten, die ein schonen des Göttlichen ausdrücken; Gottes Name u. Ehre soll heilig gehalten werden; u. alles, was Sinnbild des Göttlichen ist, Gottes Gegenwart uns andeutet, das hat einen vorzüglichen Anspruch auf sittl. Schonung; auch die wilden Völker beachten ein ehrfurchtvolles schonen in Beziehung auf alles, was heilig ist, in Beziehung zu dem Göttlichen steht, im Unterschiede von dem weltlichen, profanen. Aus dem schonen alles dessen, was in innerer oder auch nur sinnbildlicher Beziehung zu Gott steht, geht schon hervor, von welch hoher Bedeutung die Frömmigkeit für die Sittlichkeit ist. Der fromme Sinn findet Gottes Sein u. Walten in allen Dingen u. in allem Leben, u. alles, was nicht widergöttlich ist, ist ihm heilig u. Gegenstand frommer Schonung. Je höher die Frömmigkeit steigt, um so höher steigt auch der Werth u. darum das Recht alles Daseins, sofern es gut ist. Der Unfromme hat auch keine Scheu vor dem geschaffenen, keine „Pietät" gegen dasselbe. Nichtschonen dessen, was ein Recht auf Schonung hat, ist sittliche Roheit. Der Unsittliche u. Unfromme ist immer auch roh; er kennt wol Furcht, aber keine Scheu.

Das schonen ist als ein nichtthun nur dann sittlich, wenn es ein bewußtes u. frei gewolltes zurückhalten des wirklichen, nach außen gehenden handelns, also ein innerliches Thun ist, eine sittliche Selbstbeherschung in Rücksicht auf fremdes Recht, u. wenn es in wirklichem Einklange ist mit dem sittlichen bilden u. aneignen u. dieses nicht aufhebt, also wenn es die Vollbringung des wirklichen Rechtes des sittl. Gegenstandes ist. Der bildungsfähige Gegenstand hat aber ebensogut ein Recht, gebildet zu werden, wie er ein Recht hat, geschont zu werden. Insofern das schonen ein bloßes nichteinwirken auf das gegenständliche Sein ist, ist es noch nicht sittlich u. kann ebenso auch böse sein. Der geistig träge hält sich von solchem einwirken auch zurück, aber nicht aus Liebe zu dem Gegenstande, sondern aus bloßer Selbstsucht. Nur dasjenige schonen ist sittlich gut, welches auf der Liebe zu dem Gegenstande ruht u. darum auch eine bewußte Selbstbeschränkung u. Selbstbe-

herschung einschließt, welches also nur der äußeren Erscheinung nach, aber nicht dem innerlichen Wesen nach ein nichtthun ist; das bloße nichtthun wäre grade, da das sittl. Leben immer thätig sein muß, an sich sündlich, u. nur das scheinbare nichtthun, welches auf innerlicher That ruht, kann sittlich sein. Das wahre, sittliche schonen ist in Beziehung auf bildungsfähige u. der Bildung bedürftige Wesen immer auch ein bilden, insofern es der rechtmäßigen Selbstbildung den gebürenden Raum gibt. Eine gewaltsame, in alles einzelne bevormundend eingreifende Erziehung bildet eben keinen sittl. Charakter, nur Knechtessinn; jede rechte Erziehung muß auch um der Bildung zur sittl. Freiheit willen ein weises schonen ausüben, dem Kinde die Möglichkeit bieten, sich selbständig zu bestimmen u. dadurch zur sittl. Freiheit heranzureifen. Wie das schonen einer im Wachstum begriffenen Pflanze zugleich auch eine Förderung derselben ist, so u. noch mehr gilt dies von dem schonen in Beziehung auf vernünftige Wesen; das verzeihen einer Beleidigung übt oft einen sehr fördernden Einfluß auf die sittliche Ausbildung des andern aus.

II. Das sittliche Aneignen.

§. 101.

In dem aneignen wirkt der Mensch seine Einheit mit dem gegenständlichen Sein dadurch, daß er es in sich aufnimt, mit sich vereinigt, es zu seinem eignen Inhalt macht. Diese sittliche Thätigkeit ist verschieden sowol in Beziehung auf das, was an dem Gegenstande dem handelnden angeeignet wird, als in Beziehung darauf, wie es geschieht.

a) Nach dem, was an dem Gegenstande angeeignet wird, ist das aneignen entweder ein natürliches oder ein geistiges; letzteres ist das umfassendere u. erstreckt sich auf das gesamte gegenständliche Dasein, auch auf Gott. — 1. Das natürliche aneignen bezieht sich sowol auf das Dasein u. die Erhaltung der einzelnen Person, als auf das Dasein u. die Erhaltung der Gattung, u. ist die nothwendige Bedingung von beiden. In beiden Beziehungen ist der Mensch daher an die Natur gebunden, durch den Naturtrieb geleitet, u. obgleich er darin freier ist als das Thier, u. um so freier, je höher seine sittliche Persönlichkeit entwickelt ist, so ist diese Freiheit in Beziehung auf die Erhaltung des eignen Daseins doch immer nur eine beschränkte, u. das Naturgesetz in vieler Beziehung stärker als der Wille, jedoch nicht so mächtig, um den Willen zum Unsittlichen zu zwingen.

Alles natürliche Sein ist zugleich auch von geistigem Inhalt, ist ein verwirklichter Gedanke, der Ausdruck eines Begriffs. Da aber andrerseits nicht jedes geistige Sein an einem natürlichen haftet, so ist das geistige aneignen von größerem Umfange u. von höherer Geltung als das bloß natürliche. Der höhere sittliche Werth des ersteren zeigt sich auch darin, daß es das gegenständliche Dasein in seiner Wirklichkeit bewart, wärend das natürliche es mehr oder weniger aufhebt. Mit der steigenden sittlichen u. geistigen Bildung tritt daher das natürliche aneignen hinter das geistige immer mehr zurück; bei dem Kinde überwiegt das erste; was aber bei diesem rechtmäßig ist, wird bei dem reifen Alter unsittlich.

Bei dem natürlichen aneignen zeigt sich eine wirkliche u. rechtmäßige Beschränkung der freien Selbstbestimmung. Wenn der Hunger waltet, schweigen die geistigen Mächte, u. zuletzt wird er selbst mächtiger als die freien Willensentschließungen. Jedoch ist diese Macht der Natur über den Willen keine unbegrenzte u. schlechthin giltige, sondern der sittl. Wille vermag sich ihr gegenüber selbständig zu erhalten. Wol vermag sie die leibliche Kraft u. damit auch die geistige zu schwächen, aber nicht, den Willen schlechthin zu bestimmen. Christus rief wol am Kreuze: „mich dürstet“, aber in der Wüste hungernd unterlag er nicht der Versuchung. Die Thatsache, daß Menschen aus Gram oder Verzweiflung sich selbst zu tode hungerten, beweist wenigstens, daß der Wille stärker zu sein vermag als die Natur, selbst in ihrer zwingendsten Macht. Wer in äußerster Hungersnoth an menschlichem Leben sich vergreift, um seinen Hunger zu sättigen [Lev. 26, 29], begeht auch nach menschlichem Rechte ein Verbrechen, u. die Macht des Hungers entschuldigt ihn nicht. Daß auch hierin ein großer Unterschied zu machen ist zwischen dem vorsündlichen Menschen u. dem unter die Sünde geknechteten, ist schon erwänt (S. 352).

§. 102.

Das natürliche aneignen ist an sich noch kein sittliches Thun, ist außersittlich, u. darum, wenn es rein für sich auftritt, als der Inhalt u. der Hauptzweck des Lebens, unsittlich. Sittlich gut wird es erst dadurch, daß es der Ausdruck eines zugrundeliegenden geistigen aneignens ist, wenn es also nicht auf bloß sinnlichem Triebe ruht, sondern auf bewußter Liebe, nicht sowol zu dem sinnlichen Sein an sich, als vielmehr zu Gott, der es uns liebend gegeben. Darin liegt zugleich, daß bei dem sittl. Menschen das natürliche aneignen sich nie über das geistige vordrängen darf, daß nicht der darin liegende sinn-

liche Genuß an sich als das wesentliche u. als der eigentliche Gegenstand des Strebens erfaßt wird, sondern der vernünftige, von Gott gewollte Zweck des Sinnlichen, also daß auch der sinnliche Genuß nur insoweit erstrebt wird, als es der sittliche Zweck erfordert.

Versagt an sich ist dem Menschen, abgesehen von der Sündhaftigkeit, kein naturgemäßes sinnliches aneignen; dies zeigt schon die Erzälung vom Paradiese u. Christi Beispiel u. That bei der Hochzeit zu Kana. Dank gegen Gott heiliget auch die sinnliche Aneignung der göttlichen Gaben [1 Tim. 4, 3-5]. Die christl. Sitte des Tischgebetes, nach Christi Vorbilde [Mt. 14, 19; 15, 36] auch in der alten Kirche allgemein [Ap. 27, 35; Tert. Apol. 39] hat eine hohe sittl. Bedeutung; es entreißt den natürl. Genuß der bloßen Sinnlichkeit, erhebt ihn in das Gebiet des Sittlichen. Wenn schon nach der Weltmoral die sittliche Bedeutung von gesellschaftlichen Mahlzeiten nicht in dem sinnlichen Genuß, sondern in der geistigen gegenseitigen Mittheilung u. Unterhaltung besteht, so besteht nach christlicher Moral die sittl. Bedeutung alles sinnlichen aneignens in der Beziehung auf Gott, in dem aneignen des Göttlichen auch in u. unter dem Brot u. dem Wein der täglichen Nahrung. „Ihr esset nun oder ihr trinket oder was ihr thut, das thut alles zur Ehre Gottes“ [1 Cor. 10, 30. 31]. Der Mensch gibt aber Gott nicht die Ehre, wenn er sein nicht gedenkt, sondern nur des Sinnlichen sich erfreut. Gott versagt u. verkümmert dem Menschen nicht den Genuß des Sinnlichen, versagt ihm aber das thierische sichversenken in denselben. Wer des Gebers vergißt über der Gabe, tritt aus dem Gebiete des Sittlichen u. Menschlichen. Die Welt liebt das Tischgebet nicht, obgleich selbst der Heide den Göttern beim Mahle seine Spenden brachte. Sogar Schleierm. fand (Christl. Sitte, Beil. S. 33) in den eben erwänten Worten Pauli nur die Aufnahme des Animalischen, der Nahrung, „in das gesellige Vergnügen“, „um die thierische Begierde zu reinigen“, u. weiß dem Tischgebet keine Bedeutung abzugewinnen.

Das maßhalten bei dem natürlichen aneignen, das betrachten desselben als bloßen Mittels zu dem vernünftigen Zwecke der Erhaltung des einzelnen wie der Gattung, ist nicht bloß ein sittliches bewaren der Person, sondern auch des Gegenstandes, ist ein vollbringen der Gerechtigkeit gegen denselben. Wer nur darum mäßig ist, um etwa seiner Gesundheit nicht zu schaden, ist noch nicht sittlich, sondern nur selbstsüchtig. Das aneignen findet sein Maß an der sittl. Pflicht des schonens. Jedes natürl. aneignen ist mehr oder weniger ein aufheben des gegenständlichen Daseins, u. da dieses an sich ein Anrecht auf Schonung hat, so ist die Schranke des aneignens nicht eine bloß subjective. Die Pasteten

von Nachtigallenzungen bei den römischen Schwelgern werden nicht darum mit Abscheu genannt, weil sie eine bloße Unmäßigkeit gewesen wären, sondern weil sie ein Unrecht gegen die zu schonende Natur waren. Gar manche neuere Luxusspeisen sind davon nicht viel verschieden.

In dem *geschlechtlichen* aneignen wird das Sittliche nicht bloß wie bei dem Genusse des Naturseins bedingt durch die dankbare Liebe zu Gott als dem Geber, sondern da das anzueignende selbst sittliche Persönlichkeit ist, durch die persönliche Liebe zu ihr. Ohne diese Liebe wäre die Person des andern Geschlechtes als bloße Sache, als bloßer Naturgegenstand betrachtet, u. ihre Geltung als persönlicher, sittlicher Geist aufgehoben. Auf dieses sittliche anerkennen der Persönlichkeit legt die h. Schrift großen Nachdruck. „Adam *erkannte* sein Weib Heva"; derselbe Ausdruck (יָדַע) wird sehr oft von der ehelichen Gemeinschaft gebraucht, auch von seiten des Weibes [Gen. 19, 8; Num. 31, 17]. Man erklärt dies gewönlich für eine Verhüllung (Euphemismus); es ist aber grade der sinnige Ausdruck für das Wesen der Sache. Die Gatten erkennen einander gegenseitig als die zu vollem gegenseitigen Besitze einander verbundenen Persönlichkeiten, erkennen *sich* in dem andern, u. den andern in sich, erkennen die volle Zugehörigkeit des andern zu dem eignen sittl. Dasein kraft der gegenseitigen Liebe, die alles fremde u. trennende entfernt, also daß beide wahrhaft sind *eine* Seele u. *ein* Fleisch. Der Ausdruck „erkennen" bezieht sich also ursprünglich auch nur auf die rechtmäßige eheliche Beiwonung, u. wurde erst später u. uneigentlich auch von der sündlichen gebraucht.

Auch das geschlechtliche aneignen ist theilweise ein aufheben, eine Beraubung der Person, die eben nur darin eine Ausgleichung findet, daß der letzteren die andere Person zu unentreißbarem Besitze angehört, daß beide Personen zu einem untrennbaren Gesamtleben vereinigt werden. Daher ist eine geschlechtliche Vermischung ohne die Ehe ein sichwegwerfen; u. die Jungfräulichkeit gilt bei allen nicht ganz rohen Völkern als ein unantastbarer Schatz, auf den nur der ein Anrecht hat, welcher sich selbst in seiner ganzen Persönlichkeit mit der Person der Jungfrau vereiniget. Aber auch innerhalb der Ehe hat der Gatte ein Anrecht an Schonung u. darf nicht zum bloßen Gegenstande des sinnlichen Genusses herabgesetzt werden; auch da gibt es ein durch den Zweck gesetztes Maß, dessen Überschreitung ein entehren, ein herabsetzen des Gatten ist.

§. 103.

2. Das *geistige* aneignen bezieht sich auf alles gegenständliche Dasein, auch auf das natürliche, u. nimt dessen geistigen Inhalt in

das selbstbewußte Subject auf, macht ihn zu dessen geistigem Eigentum. Das sittliche Subject erweitert so sein eignes geistiges Sein, nimt die Welt wie Gott in sich auf, bildet sich eine innerliche Welt, welche als das Abbild der Wirklichkeit dem sittlichen Zweck, den Einklang des Daseins zu setzen, nach der subjectiven Seite hin verwirklicht.

Bei dem geistigen aneignen, als dem bei weitem reicheren Gebiete, wird der angeeignete Gegenstand in keiner Weise aufgehoben, sondern bewart, ja zu seiner höheren Wahrheit gebracht, indem sein geistiger Inhalt nicht bloß an sich ist, sondern nun auch für den Geist ist u. nun in demselben seine Fortdauer hat, selbst wenn er äußerlich untergeht. Was der Geschichte u. der Wissenschaft zu eigen geworden, hat darin Unvergänglichkeit gewonnen. Was äußerlich vergeht, das natürliche Sein, ist das geringere, weniger wesentliche; was Besitz des unsterblichen Geistes zu werden vermag, ist grade das höhere, das Wesen, der Begriff, der geistige Gehalt des Daseins. Durch ihren geistigen Gehalt empfangen auch die Naturdinge eine gewisse Fortdauer, indem sie dem vernünftigen Geiste angeeignet sind; in noch höherem Grade gilt dies von den Thatsachen der Geschichte. Das geistige aneignen verhält sich zu dem natürlichen, wie der Geist zum Leibe; letzteres muß also dem ersteren immer untergeordnet sein u. ihm schlechthin dienen. — Da alle Natur nicht bloß durch den Geist, sondern auch für ihn geschaffen ist, u. alles geistig geschaffene ebenfalls für den Geist ist, so ist es eine Gerechtigkeit gegen das natürliche u. geschichtliche Sein, ein Anrecht desselben an den vernünft. Geist, daß es von diesem sich angeeignet werde, u. es ist eine vollkommen sittliche Forderung, das geistige aneignen zu einem wesentlichen Theile des sittl. Thuns zu machen. Nur die Wilden wissen nichts von Geschichte, von dem bleibenden bewaren des vergänglichen. Das aufbewaren des dem Geiste gehörigen, von ihm angeeigneten, ist die erste Bekundung des geistigen, geschichtlichen Charakters eines Volkes, der menschlichen Bildung. Die ältesten geschichtlichen Völker des Heidentums, die Chinesen u. Ägypter, warfen ihr Hauptinteresse auf die Bewarung des geschehenen; bei den Ägyptern sollten selbst die Leichen, als des Geistes Hülle, aller Vergänglichkeit entnommen, der Geschichte angeeignet werden. Die Schrift hat in ihrem Ursprunge nicht den gegenseitigen Verkehr, sondern die Geschichte zum Zweck, wird nicht den Blättern, sondern dem Steine anvertraut; u. auch die ältesten Kunstbauten dienten nicht dem häuslichen Bedarf, sondern der Geschichte.

§. 104.

b) Der Unterschied des sittlichen aneignens in Rücksicht darauf, wie es geschieht, zeigt sich einerseits so, daß die aneignende Person

als vernünftiger Geist überhaupt thätig ist, als eins mit allen andern vernünftigen Geistern, also so, wie jenes in gleicher Weise von jedem andern geschehen muß, das *allgemeine* aneignen, andrerseits so, daß der Mensch als einzelne Persönlichkeit für sich thätig ist, den Gegenstand *sich* als dem einzelnen aneignet, ihn zu seinem ausschließlichen Eigentum macht, das *besondere* aneignen. — 1) Das *allgemeine* (universelle) aneignen ist das *erkennen*. Der Gegenstand wird zwar *durch* den einzelnen Geist u. *in* ihn aufgenommen, aber nicht als dessen Einzelbesitz; sondern in diesem aufnehmen streift der Mensch zugleich seine Einzelheit ab, hat das angeeignete nicht als bloß besonderes Eigentum für sich, sondern als ein Eigentum des vernünftigen Geistes überhaupt, als ein allgemeingiltiges. Der so angeeignete geistige Besitz ist die *Wahrheit*; die Wahrheit hat aber die Bestimmung u. das Streben, Gemeinbesitz zu werden. Das erkennen ist also sittlich: 1) indem es den wirklichen geistigen Inhalt des Daseins sich anzueignen sucht, nach Wahrheit strebt; 2) indem es die Wahrheit nicht zum persönlichen Einzelgenuß macht, sondern zu einem mittheilen an andere hindrängt.

Alles erkennen ist geistiges aneignen, aber nicht alles geistige aneignen ist auch ein allgemeines; wir betrachten das geistige aneignen hier von einer andern Seite als im vorigen Abschnitt. Wo in sündlicher Weise die Liebe zum sinnlichen Genuß vorherscht, da schwindet die Liebe zur Wahrheit. Wißbegierde ist eine Bekundung des sittlichen Geistes. Der Mensch, zur Herschaft über die Natur berufen, ist auch zur geistigen Aneignung derselben u. alles daseienden berufen. Das Streben nach Wahrheit ist ein Siegel der Ebenbildlichkeit Gottes. Wie für Gott alles offen u. alle Wahrheit kund ist, so ist auch der Mensch wahrhaft Geist nur dann, wenn er nach der Wahrheit strebt u. sich *alles* erkennend aneignen will. Das ist ein rechtmäßiges Streben nach Besitz, nach dem Besitz einer innerlichen Welt, dem wahren Abbilde der wirklichen, u. es gehört zu den wesentlichsten Quellen der Glückseligkeit für die Vollendeten, daß sie die Wahrheit erkennen u. immer größeres sich in der Erkentnis aneignen. Die Erkentnis der Wahrheit ist ein freiwerden von den Schranken des bloßen Einzelseins, ist ein abstreifen der bloßen Natürlichkeit, ein annehmen eines allgemeineren Charakters, ein eintreten in das Leben u. Wesen des in sich zusammenstimmenden Ganzen, ein aneignen der gegenständlichen Gestaltung des Geistes. „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, u. die Wahrheit wird euch frei machen“, sagt Christus denen, die da bleiben werden in seiner Rede [Joh. 8, 32]. Wie das

Licht die Trennung des Einzelseins aufhebt u. die Brücke zu dem äußerlich getrennten schlägt, alles außereinander-seiende zu einem füreinandersein macht, so löst die Erkentnis der Wahrheit den Menschen aus dem Banne des bloßen vereinzelten Seins, öffnet ihm die Gesamtheit des Daseins zu seinem Lebensgebiete, schlingt das einigende Band um Gott u. die Geschöpfe. Wie kein Leben der Erde ist ohne Licht, so ist auch kein Leben des Geistes ohne die Erkentnis der Wahrheit; u. es ist nicht diese oder jene Wahrheit, welche den Menschen frei u. vernünftig u. selig macht, sondern die Wahrheit; u. der Geist des Herrn will die seinen in alle Wahrheit leiten. Wer da Schranken setzen will dem sittl. Streben nach Wahrheit, wer da einige Wahrheit für gleichgiltig u. des Strebens unwerth erklärt, der beschränkt das Walten des Geistes der Wahrheit. Aber es gibt auch keine Wahrheit, die losgelöst für sich bestände u. ihr Wesen nicht erst aus der Wahrheit empfinge, die aus dem ewigen Gottesgeiste ist; u. wer da meint, das Streben der Seele nach Wahrheit durch einige losgelöste Brocken von Wahrheiten aus dem Gebiete des vergänglichen zu erfüllen, der kennt nicht die Wahrheit, sondern nur die Lüge.

Jedes wahre erkennen ist so, daß jeder andere vernünftige Geist ebenso erkennen kann u. muß, hat also eine über den Besitz des einzelnen hinausreichende Bedeutung, ist allgemeines aneignen. Daher ist es als sittliches auch unmittelbar mit dem Streben verbunden, das der Einzelperson angeeignete zum gemeinsamen Eigentume aller vernünftigen Wesen zu machen. Der sittliche Mensch kann die Wahrheit nicht für sich allein behalten wollen, sondern die zu seinem Besitz gewordene Wahrheit drängt ihn kraft ihres allgemeinen Charakters von selbst, sie auch mitzutheilen [Luc. 2, 17; 1 Joh. 1, 1 ff.]. Die Pflicht des geheimhaltens hat nur bei Voraussetzung herschender Sündhaftigkeit eine Geltung u. einen Sinn, ist ohne die Voraussetzung der Sünde undenkbar; u. der Schwäche, kein Geheimnis behalten zu können, liegt wenigstens ein richtiges Gefühl von dem, was sein sollte, zu grunde. Gutmütige Menschen pflegen schlechte Bewarer von Geheimnissen zu sein, u. für die Unschuld gibt es kein Geheimnis. Die Wahrheit kann wie das Licht sich nicht verbergen; beide können nur mit absichtlicher Mühe versteckt werden. Die Wahrheit, sittlich erfaßt, gehört nicht dem bloßen Verstande, sondern dem Herzen an; u. wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über [Luc. 6, 45]. Wem die Wahrheit angehört, der gehört auch der Wahrheit an, der muß auch zeugen von der Wahrheit. „Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen u. gehört haben", sagen Petrus u. Johannes vor dem hohen Rathe [Ap. 4, 20] u. sprechen damit die innere sittliche Nothwendigkeit solches Zeugnisses

von der erlangten Wahrheit aus. Wer solche innere Nöthigung zum Zeugnis nicht verspürt, der besitzt die Wahrheit nicht, oder die Wahrheit besitzt ihn nicht. Mit dem zeugen von der Wahrheit verhält es sich wie mit der ersten, vorsittlichen Liebe; der Mensch kann dem inneren Drange wol widerstehen, aber wenn er es nicht thut, so führt ihn die unmittelbare Liebe zu der Wahrheit von selbst zum Zeugnis, ohne daß es eines besondern Willens bedürfte. „Ihr werdet auch zeugen (wie der h. Geist), denn ihr seid von anfang bei mir gewesen", spricht der Herr zu seinen Jüngern [Joh. 15, 27]; das ist kein Auftrag, sondern eine Verheißung; sie können nicht anders; die Wahrheit ist mächtiger als das Gebot. Darum wer aus der Wahrheit ist, bedarf des Gesetzes nicht mehr; sie drängt ihn, durch sein Leben zu zeugen von der Wahrheit.

§. 105.

2) Das besondere (individuelle) aneignen ist das genießen. Der Gegenstand wird da für mich nur, insofern ich einzelnes Wesen bin, wird mein besonderes Eigentum. Im Genusse habe ich nicht, wie in dem erkennen, den Gegenstand rein als solchen, sondern ich habe ihn so, wie er sich mit meiner Eigentümlichkeit übereinstimmend zusammenfügt, ein Bestandtheil meines eignen besondern Seins geworden ist. Im Genusse habe ich also immer auch mich selbst, als durch den Gegenstand irgendwie erregt; sein Gebiet ist also wesentlich das Gefühl, u. zwar das Gefühl der Lust. Der Genuß ist entweder ein sinnlicher oder ein geistiger; sittlich ist jener nie für sich, sondern nur mit u. an dem andern. — Da der persönliche Geist ein selbständiges Recht an u. für sich hat, u. da der wahre Genuß auf der Liebe zu dem Gegenstande ruht, also auch deren Bethätigung ist, so ist auch der Genuß ein sittliches Recht u. darum auch beziehungsweise eine Pflicht. Die Sittlichkeit des Genusses besteht zuerst in der bewußten u. vollen Unterordnung des bloß sinnlichen Genusses unter den geistigen; ferner darin, daß er immer ein reiner Ausdruck der sittlichen Liebe, also immer auch der Dankbarkeit ist u. auf der Freude in Gott ruht, daß er in rechter Einigung mit dem bildenden Thun steht, u. darin, daß er kraft des in ihm sich bekundenden Wohlgefühls auch die mittheilende Liebe, das Streben nach Verbreitung des Genusses erweckt. — Der höchste Genuß besteht in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, also in der vollkommenen Aneignung der Lebensgemeinschaft mit Gott; u. dem Kinde Gottes ist auch nur das ein wirklicher Genuß, an dem Gott selbst Wohlgefallen hat. In der Einigung mit diesem Genusse der Gotteskindschaft wird jeder andere geheiliget.

Im erkennen stelle ich meine Besonderheit zurück, lasse die Wahrheit als das allgemeine über mich herschen; mein bloßes Einzelsein hat keine Geltung; im genießen dagegen trete ich mit meiner Besonderheit in den Vordergrund; der Gegenstand für sich gilt nichts; im erkennen habe ich mich nur als ein Glied des Ganzen, im genießen aber als etwas besonderes, von dem Ganzen unterschiedenes. Der Genuß ist daher auch als solcher nicht mittheilbar; de gustibus non est disputandum. Was ein vernünftiger Mensch für wahr erkennt, das muß von allen für wahr erkannt werden; aber was dem einen ein Genuß ist, braucht es nicht für den andern zu sein. Aller Genuß ist Liebe, u. die höchste irdische Liebe ist die Gatten= u. die Mutterliebe; aber diese, die also zugleich der höchste irdische Genuß ist, gehört dieser bestimten Person an, ist persönlich durchaus nicht mittheilbar, u. so, wie eine Mutter ihr Kind liebt, kann es von keinem andern geliebt werden. Wie die Erkentnis von selbst zur Mittheilung drängt, so drängt der Genuß eher zur Vereinzelung; der genußsüchtige Mensch hat alles gern für sich; die Gesellschaft sucht er nur, insofern sie ihm selbst ein Gegenstand des Genusses wird. Genuß macht leicht eifersüchtig, wärend das erkennen der Wahrheit zur Mittheilung drängt; selbst die Mutterliebe kennt Eifersucht.

Die christliche Sittlichkeit verargt dem Menschen nicht den Genuß, auch nicht den sinnlichen, „denn des Herrn ist die Erde u. ihre Fülle" [1 Cor. 10, 26; Ps. 24, 1; vgl. Gen. 2, 9]. Die fromme Beziehung alles Genusses auf Gott als den Geber alles Guten u. die dankbare Liebe zu ihm machen auch den sinnl. Genuß, insofern er in der von Gott geordneten Weise gesucht wird, zu einem sittlichen, vergeistigt ihn aber auch eben dadurch u. legt das eigentlich erfreuliche in das geistige Element desselben. Sobald der sinnliche Genuß rein für sich, abgesondert von dem geistigen u. von der Gottesliebe erstrebt wird, wird er unsittlich, weil er dann das seinem Wesen nach stetige u. geistige Leben durchbricht (vgl. S. 449); über das Verhältnis des genießens zum bilden werden wir später sprechen.

Die Mittheilung des Genusses, die dessen Sittlichkeit mit ausmacht, liegt nicht in dem Wesen desselben, sondern in der Liebe zu dem Menschen überhaupt. Sie kann nur insoweit stattfinden, als dadurch das Wesen des Genusses nicht aufgehoben wird; der in dem Familienleben liegende Genuß kann nie zum gemeinsamen Besitz gemacht werden; u. wenn bei einigen rohen Völkern die Gastfreundschaft bis zur Mittheilung selbst des ehelichen Genusses fortschreitet,*) so ist dies eben eine Verwirrung des Sittlichen. Aber allerdings fordert auch das eheliche

*) Tertull. Apolog. c. 39; Wuttke, Gesch. d. Heident. I, S. 177.

u. das Familienglück überhaupt, um recht sittlich zu sein, eine liebende Mittheilung an andere, jedoch nicht als unmittelbaren Genuß, sondern durch die Gastlichkeit, durch das aufschließen der Familie für den freundschaftlichen Umgang, durch theilnehmenlassen anderer an dem inneren Frieden der eignen Häuslichkeit. Daher hat auch die Sitte einen sittlichen Hintergrund, den gesteigerten sinnlichen Genuß von Mahlzeiten nur der Geselligkeit vorzubehalten, in welcher die geistige Mittheilung, also der geistige Genuß in den Vordergrund tritt, u. der sinnliche Genuß nur als der begleitende, als der Hintergrund erscheint.

Der Gedanke des Paradieses ist der Inbegriff aller Fülle der wahren Genüsse, u. ist nicht eine bloß kindliche oder kindische Vorstellung, sondern die volle Wahrheit selbst. Die christliche Sittlichkeit ist nicht genußfeindlich; sie will auch, daß es dem sittlichen Menschen wohl sei in seiner Welt der Wirklichkeit. Aber das Paradies ist nur, wo der Mensch in Kindesgemeinschaft ist mit dem göttlichen Vater, wo die Gottesliebe allen irdischen Genuß weiht. „Das Reich Gottes ist nicht essen u. trinken, sondern Gerechtigkeit u. Friede u. Freude in dem h. Geiste" [Röm. 14, 17]. Das Christentum kennt keine andere Freude, als die in dem Herrn; „freuet euch in dem Herrn allewege; u. abermal sage ich: freuet euch" [Phil. 4, 4]. Wer in dem Herrn sich freuet, der freut sich wahrhaft alles dessen, was vom Herrn kommt [Deut. 26, 11]. Dem schuldvollen ist vieles zum Genusse versagt, weil er es nur sündhaft zu genießen vermag; dem Reinen ist das Gebiet des sittlich reinen Genusses ein viel weiteres u. reicheres [Tit. 1, 15]. Das Kind Gottes hat an allem Genuß, u. alles ist ihm ein sittlicher Genuß, ausgenommen allein das thun wider Gottes Gebot; die Welt ist ihm ein Paradies, denn sie ist Gottes, wie es selbst; u. es will die Welt nicht ohne Gott, sondern nur in Gott u. mit Gott. Die Seligkeit der Kinder Gottes, der Hochgenuß der wahren Herzensandacht im inbrünstigen Gebet, wo der Mensch sich einsweiß mit seinem Gott, in Gottes Frieden ruht, ist nicht ein Gegenstand wissenschaftlicher Entwickelung u. der auseinandersetzenden Beschreibung; das gehört dem Gebiete des innern Lebens an, welches erfahren, nicht geschildert werden will; die Welt weiß nichts davon.

III. Das sittliche Bilden.

§. 106.

Das sittliche bilden wirkt den Einklang des Daseins dadurch, daß der Mensch dem gegenständlichen Dasein die Eigentümlichkeit seines Geistes aufprägt, es zum Ausdruck desselben macht, also geistig gestaltet. Der Gegenstand wird nicht in seinem Bestehen, sondern

nur in seiner Vereinzelung u. Eigentümlichkeit aufgehoben, empfängt die Eigentümlichkeit des handelnden Geistes, wird mit demselben getränkt, u. so mit ihm verbunden. Das bilden ist sittlich gut, wenn es nicht ein hineinbilden des bloß einzelnen, noch nicht sittlich-vernünftigen Geistes in den Gegenstand ist, (denn dies wäre eine Ungerechtigkeit gegen denselben, ein Mangel an schonen des berechtigten Seins desselben), sondern ein hineinbilden des sittlichen, vernünftigen, mit Gott in Einklang stehenden Geistes, wenn also der Gegenstand selbst zu dem vollen Einklang mit dem sittlich-vernünftigen Gesamtgeist herangebildet wird. Das sittliche bilden muß also immer mit dem sittlichen schonen verbunden sein, u. dies um so mehr, je höher an geistigem Inhalt u. Werth der zu bildende Gegenstand ist. Dem sittlichen Geiste gegenüber ist daher alles sittliche bilden ein erziehen, welches nie ein schlechthin alles bestimmendes bilden, sondern ein bilden mit der Achtung vor dem Rechte der zu bildenden Persönlichkeit ist.

Die nach außen gehende, bildende Thätigkeit kann nicht eine zufällige, zwecklose sein, auch nicht ein bloßes stören des vorhandenen, sondern muß einen vernünftigen Zweck u. ein Recht haben. Um der sittl. Thätigkeit willen kann also das geschaffene Dasein nicht von vornherein fertig u. vollendet sein, obgleich es gut ist, sondern muß für das Thun des vernünftigen Geistes sich als bildsamer Stoff verhalten, an den der thätige Mensch ein Recht hat u. dessen letzte Vollendung ein Zweck für das menschliche Thun ist. In dem bilden erst macht der Mensch die gegenständliche Welt zu seiner Welt, indem er ihr sein Gepräge aufdrückt, sie durch sittliches Thun zu seinem Gebilde u. darum zu seinem Eigentum macht. „Schaffet das eure (πρασσειν τα ἰδια) u. arbeitet mit euern eigenen Händen" [1 Thess. 4, 11]; der Mensch hat in Wahrheit nichts als sein eigen, als was er arbeitend u. bildend geschaffen hat; u. es ist nicht ein Fluch, sondern eine ursprüngliche sittl. Weltordnung, daß das wahre Bestehen des Menschen, das leibliche wie das geistig-sittliche, bedingt ist durch bildendes Wirken, durch arbeiten. Auch der erste Mensch war nicht in das Paradies gesetzt, um nur dessen Freuden zu genießen, nur um das seiende sich natürlich u. geistig anzueignen, sondern der Mensch sollte den Garten bauen [Gen. 2, 15]. Zur Herschaft über die Natur, zum Schöpfer einer geistigen Welt ist der Mensch berufen; das ist ein weites, berechtigendes u. verpflichtendes Gebiet für das sittliche bilden. Das Spiel des Kindes ist ein bilden, das des Thieres ist es nicht, sondern nur ein Ausdruck der Kraft, hat keine gegenständliche Bedeutung; wo aber das Thier kraft seines Naturtriebes eine bildende

Thätigkeit ausübt, da ist es ein natürliches Sinnbild des Sittlichen, wie bei der Biene, der Ameise 2c.

Das bilden erweist sich aber sofort als das sittlich höhere u. meist schwierigere dem sittl. schonen u. aneignen gegenüber; das schonen ist ein bloßes zurückhalten der nach außen gehenden Thätigkeit; das aneignen vernichtet entweder das gegenständliche Sein, oder läßt dessen Stoff unberührt; das bilden aber greift thatsächlich in das Dasein u. in die Eigentümlichkeit des Gegenstandes ein. Da bedarf es einerseits eines umsichtigen beachtens des Rechtes des Gegenstandes an seine Eigentümlichkeit, damit das bilden nicht ein ungerechtes stören u. zerstören werde, andrerseits eines rechten u. klaren Bewußtseins von dem vernünftigen Zwecke des neugestaltens. Das aneignen tritt in der geistigen Entwickelung des Menschen früher ein als das bilden; das letztere setzt immer schon einige sittliche Reife voraus; das bilden des ungereiften Geistes ist ein zerstören. Die erste bildende Thätigkeit des Kindes zeigt sich darin, daß es alles entzweimacht, was ihm unter die Hände kommt; das geschichtliche Thun roher u. halbroher Völker trägt auch diesen kindischen Charakter. Die unreife Jugend hat auch in Beziehung auf Gesellschaft u. Staat, überhaupt auf die geschichtliche Wirklichkeit viel Zerstörungslust; u. der Umsturzgeist des ungestümen Jünglings ist nur eine höhere Stufe jener Zerstörungssucht des Kindes; aber das kindlich-harmlose wird mit der Voraussetzung höherer geistiger Reife zur schuldvollen Einseitigkeit. Das sittliche bilden muß nothwendig immer auch einen erhaltenden Charakter haben, weil in allem zu bildenden etwas ist, was ein Recht an Bestand, also ein Anrecht an schonen hat; u. eine Erziehung, welche dieses Recht in dem Zögling außer acht läßt, ist eine gewaltsame, also unsittliche.

§. 107.

Das sittliche bilden ist ebenfalls nach zwei Seiten verschieden. a) Nach dem, was an dem Gegenstande gebildet wird, ist es ein sinnlich-natürliches oder ein geistiges. — 1. Das natürliche bilden ist ein gestalten des Naturstoffs für den menschlichen Geist kraft der Herschaft des Geistes über die Natur, entweder zum Zwecke des praktischen Nutzens, oder zum Zwecke der geistigen Bekundung des Geistes in dem Kunstwerk. Die Natur ist zwar an sich gut u. vollkommen geschaffen, aber zur wahren Heimat u. zum wahren Organe des Geistes u. der Geschichte wird sie erst durch das einbilden des Geistes in sie. Das natürliche bilden ist sittlich u. vernünftig nur, insofern es der sinnliche Ausdruck eines geistigen bildens ist.

Jede Herschaft ist nothwendig ein bilden, indem das beherschte mehr oder weniger ein Ausdruck des Willens des herschenden ist. Das natürliche Sein aber kann diesen Ausdruck nicht anders tragen, als indem es durch den Menschen u. zugleich für ihn gestaltet wird. Grade in dem natürl. bilden tritt zuerst der Unterschied des Menschen als eines sittlichen Wesens von dem Thiere offenkundig auf. Die Thätigkeit des Thieres ist überwiegend sinnliches aneignen; die des Menschen ist überwiegend bilden, u. zunächst ein sinnlich-natürliches. Das aneignen der Natur wird dem Menschen von Gott zunächst gestattet, u. nur nach einer Seite durch ein Verbot beschränkt; das bilden derselben wird ihm geboten [Gen. 1, 28; 2, 15]. Das bloße belassen selbst einer paradiesischen Natur in ihrem gegebenen Zustande ist für den Menschen schon unsittlich; er soll sie zu seiner Heimat erst selbstthätig bilden. — Der Mensch kann aber ein natürliches bilden sittlich gar nicht vollbringen, wenn nicht auch schon ein geistiges bilden vorausgesetzt wird. Der Künstler kann kein Kunstwerk schaffen, wenn es nicht vorher schon geistig in seiner Seele gebildet ist; u. jedes Gebilde soll seinem ganzen Zwecke nach nicht etwas vereinzelt für sich bestehendes sein, sondern nur ein Baustein zu einem größeren, wesentlich geistigen Gebilde, der Geschichte. Der Mensch gestaltet die Natur nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Menschheit, zu einer Heimat für deren geistiges Leben, zu einem Ausdrucke der geschichtlichen Wirklichkeit; diese aber ist wesentlich das Erzeugnis des geistigen bildens. Das natürliche bilden kann also immer nur dem geistigen dienen, wie die Ernärung u. Ausbildung des Leibes nicht um des Leibes, sondern um des Geistes willen geschieht.

§. 108.

2. Das geistige bilden bezieht sich auf das geistige Wesen des Gegenstandes, also überwiegend auf den bewußten Geist, will ihm den geistigen Besitz mittheilen u. ihn dadurch dem eigenen vernünftigen Gedanken gemäß bilden u. mit der sittl. Person in Einklang setzen. Jeder Mensch hat die Aufgabe, jeden andern mit ihm in geistige Berührung kommenden Menschen geistig bilden zu helfen, also sein eigenes geistiges Wesen ihm mitzutheilen, sich ihm zu offenbaren; das gilt selbst von dem sittlich noch unmündigen in Beziehung auf den sittlich mündigen. Alles sittlich-geistige mittheilen ist ein bilden, u. alles geistige bilden ein mittheilen. Das mittheilen ist aber nur dann ein sittliches bilden, wenn der mittheilende Geist selbst in Einklang mit Gott steht, selbst sittlich gut ist, u. wenn es aus der Liebe entspringt.

Auch auf Naturdinge erstreckt sich in einem gewissen Sinne das geistige bilden, insofern diese nicht bloß sinnliches Dasein sind, sondern auch geistigen Inhalt haben. Die Zucht u. Veredelung der Hausthiere ist nicht ein sinnliches, sondern ein beziehungsweise geistiges bilden, weil ihr inneres Wesen höher gestaltet wird. Das Hauptgebiet geistigen bildens ist aber der persönliche Geist. Der Mensch soll u. darf nicht als bloßes Einzelwesen sich entfalten, sondern sittlich geschieht dies nur in der geistigen Lebensbeziehung zu der sittl. Gesamtheit; jeder ist mit jedem andern in solcher sittl. Verbindung. Diese Beziehung ist aber ein gegenseitiges bilden u. aneignen zugleich; der Mensch wird nur gebildet, indem er sich geistiges aneignet, also indem der andere Geist sich ihm offenbart. Das bilden kann sittlich nicht geschehen durch ein hineinbilden eines mir selbst fremden Gedankens u. Wesens in den zu erziehenden Geist, denn dies wäre lügenhaft u. würde keine geistige Gemeinschaft herstellen, sondern nur durch das selbstoffenbaren des sittlichen Geistes. Nur der sittlich gebildete Geist kann bilden; der unsittliche kann nur verbilden, u. wenn er Sittlichkeit erheuchelt, thut er dies erst recht. Jedoch ist es nicht nothwendig, daß der bildende Geist schon ein gereifter sei; auch das Kind übt eine bildende Einwirkung auf die älteren aus (S. 420). — Im Stande der Sündlosigkeit bedarf das bilden keiner Kunst u. keines berechneten Planes; die lautere Selbstoffenbarung bildet unmittelbar u. von selbst. Alle kunstvollen Bildungsweisen sind ein Zeugnis für die verlorene Reinheit u. können die Macht der sittlichen Wirklichkeit durch berechnete Kunstmittel nicht ersetzen. Der sittliche Geist läßt sein Licht leuchten vor den Leuten, daß sie seine guten Werke sehen, u. dieses Licht erleuchtet u. belebt unmittelbar den Geist der andern. Dieses sichselbstoffenbaren wäre aber sofort unsittlich, also eine Lüge, wenn es aus Selbstgefälligkeit u. nicht vielmehr aus der Liebe zu dem andern hervorginge. Die Liebe allein streift von jenem leuchtenlassen den Schein des prahlens ab. Liebende Seelen verbergen sich nicht vor einander; die rechte Liebe drängt zur vollen u. wahren Selbstmittheilung; u. die sittliche Liebe hat nichts, was sie verbergen möchte oder müßte.

§. 109.

b) Nach der Weise, wie das gegenständliche Sein gebildet wird, unterscheidet sich das besondere bilden von dem allgemeinen.

1. Das besondere bilden bildet das einzelne Sein für den Dienst der irdischen Bedürfnisse einzelner Menschen oder vieler, d. h. zum Nutzen für die zeitlichen Zwecke. Es ist so das arbeiten im eigentlichen u. engeren Sinne des Wortes. Die Arbeit bezieht sich nicht bloß auf den natürlichen Stoff, sondern auch auf den einzelnen

Geist, insofern dieser für das zeitlich-irdische Leben gebildet werden soll, ist ebenso geistiges wie natürliches bilden.

Aller Nutzen bezieht sich auf das besondere; gemeinnützig ist eben nur das, was vielen einzelnen zum Nutzen gereicht. Wenn die rationalistische Aufklärung von „Gemeinnützigkeit" der Religion sprach, so ist das eben abgeschmackt; die Religion wird da in eine Linie gestellt etwa mit einem öffentlichen Brunnen oder einem Intelligenzblatt. Die Arbeit betrifft den einzelnen; Arbeiten zum gemeinen Nutzen, wie etwa Straßen oder Kanäle, haben nicht die Gesamtheit als solche, als Einheit im Auge, sondern die vielen einzelnen, die sie benutzen wollen; wer sie nicht benutzt, für den sind sie nicht da, vielleicht selbst lästig. Der einzelne als solcher, etwa als Reisender oder als Actionär, nicht aber kraft seiner Bedeutung als Mensch, als vernünftiger Geist, hat den Nutzen u. den Genuß. An einem Kunstwerke dagegen habe ich grade als vernünftiger Geist ein Wohlgefallen, aber habe keinen „Nutzen" davon. Was das Herz erheben soll, muß mehr als Arbeit sein. Es können wol auch Arbeiten ein allgemeines u. vernünftiges Wohlgefallen erregen, wie etwa eine Maschine oder manche hervorragende Gewerbsgegenstände; aber dann ist es nicht die Arbeit, welche bewundert wird, sondern die Kunst, zu welcher die Arbeit erhoben ist, oder die geistige Erfindungskraft, also die Macht des Geistes, nicht der Nutzen, sondern das Schöne oder Sinnreiche, nicht das bloß einzelne, sondern das geistige Wesen, welches als solches eben den Charakter allgemeiner Bestimmung an sich trägt. Die eigentliche Arbeit an einer Maschine macht nicht der sinnreiche Erfinder, der Meister, sondern der Handarbeiter; u. daran, was dieser macht, ist wenig anderes zu bewundern als der Fleiß, u. nichts von allgemeinem Interesse. Ein Kunstwerk will nicht von dem einzelnen genutzt, sondern will allgemein genossen u. bewundert sein; u. es gilt mit Recht als ein Zeichen von geistiger Roheit, wenn eine Zeit nur an dem bloß nützlichen, an der bloßen Arbeit Gefallen hat, nicht auch an dem, was über den Nutzen hinausliegt, an der Kunst, wenn sie die Arbeit nicht auch zur Kunst verklärt. In der Zeit der Aufklärung wurden die „unnützen" Kunstbauten des Mittelalters, herliche Burgen u. Kirchen in Magazine u. Fabriken verwandelt, die Kunst zur Magd der Arbeit gemacht; das war gewiß sehr „nützlich", aber doch eine schmachvolle Roheit. Der bloße Nützlichkeitsgeist ist wenig verschieden von der Barbarei.

Die Arbeit ist nicht bloße Handarbeit. Die Sprache ist vollkommen in ihrem Rechte, wenn sie auch, u. nicht bloß im eigentlichen Sinne von geistiger Arbeit u. von geistigen Arbeitern redet, im Unterschiede

von einer höheren geistigen Thätigkeit. Das höchste, was der Geist zu erreichen vermag, wird nicht durch Arbeit errungen; „nicht der Masse qualvoll abgerungen, schlank u. leicht, wie aus dem nichts entsprungen, steht das Bild vor dem entzückten Blick;" aber im Unterschiede von dieser idealen Thätigkeit des Geistes ist eine andere im vollen Sinne als Arbeit zu bezeichnen, bei der es sich eben um ein rein besonderes bilden handelt. Alle auf den bloßen Nutzen der einzelnen abzweckende geistige Thätigkeit ist ein arbeiten; so redet man von Schülerarbeiten, von Amtsarbeiten ꝛc. Der Schüler arbeitet, um durch aneignen eines bestimten Lehrstoffs sich, als Einzelwesen, zu einem Berufe auszubilden; der Lehrer arbeitet in gleichem Sinne an dem Schüler. Alles geistige bilden, welches auf Fortkommen in der Welt, auf Erringung einer Stellung in ihr berechnet ist, ist ein arbeiten; u. so gibt es auch eine wissenschaftliche Industrie; es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen der Wissenschaft als Handwerk u. der Wissenschaft als Kunst. Wenn aber der lernende sich zu einer mehr idealen Thätigkeit erhebt, mit Begeisterung für die Wahrheit u. für das Gute über das bloß besondere sich emporschwingt, oder der lehrende eine solche Begeisterung in ihm zu erwecken sucht, so ist das nicht mehr Arbeit, sondern ein höheres bilden. Allerdings redet man, obgleich nur in mehr uneigentlichem Sinne, auch von einem arbeiten im Gebiete rein geistiger Dinge, wie der Religion u. der thätigen Liebe [Röm. 16, 6. 12; 1 Thess. 1, 3; Hebr. 6, 10; 1 Cor. 15, 58; 2 Cor. 6, 5; 11, 27; Off. 2, 2. 3; 14, 13]; Paulus sagt: „ich habe mehr gearbeitet als sie alle" [1 Cor. 15, 10], u. der Seelsorger u. der Glaubensbote kann von seiner Arbeit an den Seelen reden [1 Cor. 16, 16; 2 Cor. 10, 15; 11, 23; 1 Thess. 3, 5; 5, 12; 1 Tim. 5, 17]; aber dann wird mit diesem hier im wesentlichen nur bildlich gebrauchten Ausdruck [s. Joh. 4, 38; 1 Cor. 3, 8] nicht die Thätigkeit an sich, sondern nur die Mühe in der Überwindung von Schwierigkeiten, (daher *κοπος* u. *κοπιάω*), bezeichnet, die nicht in der Sache selbst, sondern in andern Verhältnissen liegen, wie in der Feindseligkeit der sündlichen Menschen, in der Schwäche der eigenen Kraft ꝛc.

§. 110.

2. Das allgemeine bilden bildet den Gegenstand für den allgemeinen, also vernünftigen Zweck, nicht bloß für das besondere Bedürfnis, für den zeitlichen Nutzen, sondern für den vernünftigen u. sittlichen Geist überhaupt, zum vernünftigen Genuß, zum sittlichen Wohlgefallen, zu einem Schönen u. Guten, ist künstlerisches bilden im weitesten Sinne des Wortes. Es kann ebenso ein sinnliches, wie

ein geistiges bilden sein. Das natürliche Sein empfängt eine geistige Gestalt, wird zum Ausdruck u. zum Bilde des vernünftigen Geistes, zum Ausdruck des Einklanges überhaupt, zum Kunstwerk. Das geistige Sein wird zu einem in sich u. mit Gott zusammenstimmenden, wahrhaft vernünftigen gebildet, zu einer schönen Seele, zu einem Menschen Gottes. Die religiöse u. die ideale Bildung überhaupt ist wesentlich verschieden von der Bildung zum weltlichen Beruf, will nicht den Menschen zu einem „brauchbaren" u. nützlichen machen, sondern zu einem, an dem Gott u. Menschen Wohlgefallen haben, der selbst Wohlgefallen hat an Gott u. allem Göttlichen u. Schönen, will ihn nicht zu einem bloßen Einzelwesen, einem bloßen Staatsbürger, einem Berufsmenschen bilden, sondern will das rein u. wahrhaft menschliche an ihm zur Wirklichkeit bringen, will den bloß natürlichen Menschen zu einem Bilde des sittlichen Geistes, einem wahren Ebenbilde Gottes machen, zu einem Ausdruck der Wahrheit. Alles, was das allgemeine bilden schafft, ist ein Kunstwerk, u. wenn es, im Unterschiede von gelehrter Arbeit, eine Wissenschaft bildet, so wird sie zum Kunstwerk. Darum ist auch kein allgemeines bilden möglich ohne sittliche Begeisterung, d. h. ohne erfülltsein von einem allgemeinen Geiste, welcher die besondere Schranke u. alles selbstsüchtige von sich abstreift u. zu einem allgemeinen, göttlichen Sein hinstrebt (§. 96). — Eine besondere Seite des allgemeinen bildens macht das sinnbildliche oder symbolische Thun aus, zu welchem das sittlich schickliche gehört.

Die Frucht, die durch bloße Arbeit erzielt wird, ist nur zum Genusse des einzelnen; das Kunstwerk u. das Schöne u. Gute überhaupt ist zum geistigen Genusse des vernünftigen Menschen als eines solchen. Es müssen sich auch die Engel im Himmel freuen, nicht bloß über einen Sünder, der Buße thut, sondern über alles wahrhaft schöne. Zu einem nützlichen, geschickten, gelehrten Menschen bildet sich der Mensch durch Arbeit u. Mühe, zu einer schönen Seele nur durch Begeisterung; das ist freilich nicht die schöne Seele gefühlsschwächlicher Romanschreiber, sondern die Seele, die vor Gott u. allen Gotteskindern schön ist, die Kindesseele eines Gotteskindes, voll Liebe u. Begeisterung, die Seele des, der reines Herzens ist, u. die darum Gott schauet, weil Gott auf sie mit Wohlgefallen schauet. Die h. Schrift erklärt daher die höhere künstlerische Begabung als eine besondere Gnadengabe Gottes [Ex. 31, 3. 6; 36, 1. 2].

Die Kunst ist in ihrem tiefsten Grunde u. Wesen religiös, wie sie geschichtlich aus der Religion entsprungen ist; dies gilt ausnahmslos von allen Völkern. Keine Religion ohne Kunst, ohne ideale Gestaltung des

höchsten Gedankens. Baukunst, bildende Kunst, Gesang, sind bei allen Völkern aus der Religion entsprossen u. der Religion dienende Begleiter [Ex. 31, 2 ff; 35, 1 ff.]; u. es gehörte die ganze gemütlose Einseitigkeit u. kahle Verstandesrichtung Zwingli's dazu, die Kunst aus der Kirche zu verbannen, eine Versündigung an der christlichen Menschheit, die in den meisten reformirten Ländern wenigstens einigermaßen wieder abgestreift worden ist. Selbst die weltliche Kunst, insofern sie nicht, ihrem Wesen untreu geworden, in den Dienst der Sünde getreten ist, ist mit der Religion eng verwandt. Auch sie erhebt den Menschen über das bloß besondere u. sinnlich-natürliche und, selbst entsprungen aus der Begeisterung, erweckt sie in dem Menschen Begeisterung für das Schöne u. Edle, für das, was den Menschen aus seiner Vereinzelung u. aus seiner Selbstsucht herausführt zu dem, was in allen sittlichen Seelen widerklingt. Liebe zur Kunst überwindet die Roheit, macht das Herz empfänglich auch für das sittlich schöne u. das Göttliche. Darum ist die Pflege der Kunst ein so wichtiger Punkt in der Erziehung u. im Völkerleben. Darum wird aber auch die Kunst eine dämonische Macht, wo sie, ihres Adels vergessend, zur entarteten Lustdienerin herabsinkt u. statt der Begeisterung für das wahrhaft schöne nur auf Berauschung durch lüsterne Sinnenerregung hinwirkt. Wo ein gesundes geistiges Leben ist, da stehen Kunst u. Religion in engster Wechselbeziehung. Wo der Glaube im Herzen lebendig ist, da spricht er sich aus in „Psalmen u. lieblichen Liedern," da feiert er seines Gottes Ehre durch feierlichen Schmuck seiner Altäre u. Hallen [Ex. 35, 21 ff.], u. wo eine rechte Kunst waltet, da weihet sie das schönste, was sie schafft, der Ehre Gottes. Die Religion hat den Griechen Dichter u. Künstler geschaffen, u. die Dichter u. Künstler haben den Griechen ihre Götter geschaffen; mag in letzterem auch eine heidnische Verirrung sich kundthun, das wahre liegt doch auch hier zu grunde, daß das Göttliche dem Menschen am nächsten tritt in dem Worte, dem Gesange u. dem Werke der künstlerischen Begeisterung. Die Propheten des alten Bundes vermochten auch nicht, das geistig geschaute in nüchtern verständige Prosa umzusetzen; u. auch der Prophet des neuen Bundes verkündet seine Gesichte in kühn gestalteten Bildern. Wen das befremdet, der kennt weder die Kunst, noch die Religion.

Das allgemeine sittl. bilden geschieht nicht nothwendig unmittelbar u. gradezu, sondern in Beziehung auf den freien Geist wesentlich auch dadurch, daß derselbe durch das sittliche Thun des andern angeregt u. begeistert wird für das durch eigene Kraft u. eigenen Willen sich vollbringende selbstbilden. Darin besteht die eigentliche Kunst der Erziehung u. der Regierung, daß die leitende Macht sich dem zu bildenden Geiste zum theil verbirgt, ihre Einwirkung auf ihn nicht als eine

Beschränkung, als bewältigende Übermacht erscheinen läßt, sondern ihn sich mehr frei u. selbständig entwickeln läßt. Dies geschieht aber nicht dadurch, daß man den zu leitenden eben gehen läßt, sondern dadurch, daß in ihm das sittliche u. vernünftige Bewußtsein geweckt u. gekräftigt wird, daß er sich nicht als ein bloß losgelassenes Einzelwesen fühlt u. weiß, sondern als eine von einem heiligen u. sittlichen Geiste getragene Persönlichkeit, daß eine sittliche Gesinnung u. eine ideale Begeisterung in ihm zur Macht wird, die ihn selbst zu höherer Entfaltung u. Vollkommenheit bildet.

Ein wichtiges Gebiet sittlichen Thuns, das sinnbildliche bilden, wozu auch das ausüben des Schicklichen gehört, läßt sich nur von dem Standpunkte des allgemeinen, künstlerischen bildens erfassen; für den nur auf das nützliche gerichteten Verstand ein Gebiet des Anstoßes u. des Ärgernisses. Das sittlich gute soll nicht bloß wirklich werden, sondern das wirkliche soll auch ein Ausdruck, eine Bekundung des sittlich guten sein, soll in seiner ganzen Erscheinungsweise auf ein innerliches, ideales hinweisen, u. alles einzelne Gute soll nicht bloß an sich als gut sich bekunden, sondern auch über sich hinaus auf ein höheres Gute deuten. Wie in der Natur das Gute als geordnete Zweckmäßigkeit verbunden ist mit einer über das bloß zweckmäßige hinausweisenden Schönheit, wie die Blume nicht bloß die Befruchtungsorgane u. eine dieselben schützende Blütenhülle hat, sondern in ihrer lieblichen Gestalt, ihrer Farbe u. ihrem Dufte den Menschen erfreut, als Sinnbild des ewig schönen auf die göttliche Liebe u. Herlichkeit hinweist, wie die Singvögel nicht bloß sich nären u. fortpflanzen, sondern in herzerfreuenden Tönen die Güte des Schöpfers preisen, wie Gott nicht bloß die Sonne leuchten u. wärmen u. die Wolken regnen läßt, sondern auch den farbenglühenden Bogen an den Wolkenhimmel setzt zum Zeichen seiner Treue u. Gnade, wie also Gott selbst seine Schöpfung so herlich schmückt, daß die Himmel seine Ehre erzälen, mit Schönheit, die kein Verstand zu erfassen, nur das sinnig-fromme Gemüt zu ahnen u. zu lieben vermag, — so bildet auch der seinem Gott ähnliche Mensch nicht bloß das für das zeitliche Leben nützliche, sondern auch das ein höheres Gut in sinnigem Zeichen andeutende, bildet die Wirklichkeit zum Bilde des Wahren u. Guten, die Poesie der Wirklichkeit. Alles künstlerische Gebilde ist ein solches Sinnbild, aber nicht alles sinnbildliche bilden ist ein eigentlich künstlerisches im engeren Sinne, obgleich ein poetisches. Die Kleidung des Menschen ist nicht bloß zum Schutze gegen die Witterung, sondern vor allem zum sinnigen Ausdruck des innerlichen Lebens; aller Schmuck wie alle Reinheit deutet auf ein geistiges. Wer diese sinnbildliche, poetische Seite des Sittlichen nicht

kennt, für den bleibt ein sehr wichtiger u. wesentlicher Theil der Sittlichkeit ganz unverstanden. Ein großer Theil der sittl. Gebote der h. Schrift haben nicht die unmittelbare u. einfache Verwirklichung eines Guten im auge, sondern die sinnige Andeutung eines nicht in dieser Sache unmittelbar selbst liegenden Sittlichen, hat symbolischen Charakter; u. diese Seite geringachten ist ein Zeichen sittlicher Roheit. Nützlich war es sicherlich nicht, wenn Maria, des Lazarus Schwester, ein Pfund Salbe von reiner, köstlicher Narde nahm u. des Herrn Füße salbte, u. des Judas ärgerlicher Vorwurf war vom Standpunkte der bloßen Nützlichkeitsmoral ganz richtig, aber der Herr urteilt ganz anders als jener [Joh. 12, 3 ff.; vgl. Mc. 14, 3 ff.]. Hierher gehören fast alle Gesetze des A. T. über Reines u. Unreines, über Speisen u. Kleidung, — wobei der Gegenstand des bildens eben der Mensch selbst ist, — über die Weise des Gottesdienstes u. was damit irgendwie in Zusammenhang steht, über die Beschneidung &c., viele Gesetze über den Landbau [Lev. 19, 19; Deut. 22, 9. 10] u. über die Behandlung der Thiere [Ex. 21, 28. 29. 32; 23, 19; Lev. 20, 15. 16].

Das Schickliche ist die äußerliche, schöne oder sinnbildliche Form des Sittlichen, gewissermaßen die ästhetische Seite desselben. Den Tag des Herrn in geistlicher Erhebung des Herzens zu Gott zu feiern, ist sittliche Pflicht, die Feier zu bekunden durch die heilige Kunst u. würdige äußerliche Erscheinung, ist schicklich. Die unfromme Welt setzt gern an die Stelle des sittlichen Inhalts die ins auge fallende Form, das Schickliche; die Weisung: „das schickt sich nicht," gilt ihr mehr als: „es ist sündlich." Man kann heuchlerisch die Form beobachten ohne den Inhalt, aber wer den sittlichen Inhalt festhält, muß auch die Form beachten; sittlich gebildet ist nur, wer nicht nur den Inhalt der allgemeinen Gebote befolgt, sondern auch dem Schicklichen nachstrebt; u. dieses ist eben ein allgemeines, ein künstlerisches bilden der sittlichen Thätigkeit. Das Schickliche steht nicht neben dem sittlichen Gebot, sondern ist in demselben mitenthalten, weil ohne dasselbe der Mensch roh bleibt. Fast alle vorhin erwänten Gebote des A. T. sind Schicklichkeitsgebote, u. auch das N. T. legt hohen Werth auf das Schickliche [1 Cor. 11, 4 ff; 1 Tim. 2, 9 u. a.].

§. 111.

Aneignen u. bilden sind bei der wahren sittlichen Entwickelung immer mit einander verbunden, u. dies um so enger, je höher beide sind. Kein geistiges aneignen ohne geistiges bilden seiner selbst, u. kein bilden eines gegenständlichen Seins ohne geistiges aneignen des Gebildes; das bilden des eigenen Geistes aber ist an u. für sich schon noth-

wendig ein aneignen. Das Maß des aneignens, insbesondere des genießens, steht bei rechter Entwickelung immer in gleichem Verhältnis mit dem Maße des bildens; u. beide Weisen des bildens sind sowol mit einander, als auch mit den beiden Weisen des aneignens verbunden, wie letztere wieder mit einander.

Die Frucht der Arbeit u. noch mehr das Kunstwerk ist Eigentum des Arbeiters u. des Künstlers; das nennt er sein, das hat er sich schon in dem schaffen selbst angeeignet. Die nach außen gerichtete Thätigkeit strömt so wieder in die handelnde Person zurück. Das gegenständliche Sein bildend, bildet der Mensch sich selbst; er hat das Werk nicht bloß als sein eigenes, als das Abbild seines Gedankens, sondern wird durch das wirken wie durch das Werk selbst geistig u. sittlich gefördert. Alles bilden ist selbstbilden; u. indem der Mensch in geistige Beziehung tritt zu andern Menschen, sich in seiner Bildung ihnen offenbart, ist jedes selbstbilden unmittelbar auch wieder ein bilden anderer. — Jedes besondere bilden, jede Arbeit, soll als sittliches zugleich auch das allgemeine bilden an sich haben; ohne dieses geht der Arbeiter geistig u. sittlich zu grunde. Wenn der Arbeiter das nützliche mit dem Schönen verbindet, seinem Werke eine schöne Gestalt gibt, wenn Gesang die Arbeit begleitet, wenn das Herz sich von dem dem zeitlichen Nutzen dienenden schaffen zum Ewigen erhebt, u. Ernst gemacht wird mit dem Gebote: „bete u. arbeite", so wird das besondere bilden durch das allgemeine erhoben u. verklärt. Je einzelner, je mehr besonders die Arbeit ist, um so mehr überwiegt das bloß nützliche; darum ist auch keine Arbeit für die harmonisch-sittliche Bildung des Menschen so gefahrbringend, ja so verderblich, als der geistlose Mechanismus der Fabrikarbeiten; u. die weiße Sklaverei wirkt da oft viel verherender als die schwarze. Das ununterbrochene einerlei der kleinlichsten Beschränktheit der Arbeit tödtet den Geist u. zersetzt die Sittlichkeit.

Jedes bilden ist ferner nicht bloß ein den Menschen selbst bildendes allgemeines aneignen, indem der Mensch sein Gebilde erkennt, sondern auch ein besonderes, indem er es genießt. Das göttliche Urbild davon bekundet sich in dem Schöpfungsbericht, indem Gott ansah alles, was er gemacht hatte, u. fand, daß es sehr gut war. Alle sittliche Arbeit u. noch mehr alles allgemeine bilden ist an u. für sich schon Genuß, ja der höchste u. reinste Genuß, wie in jenem Ausdruck vom Schöpfer dessen Seligkeit mit ausgedrückt ist. Aber auch der nicht unmittelbar in der bildenden Thätigkeit selbst liegende sinnliche Genuß ist in einer sittlichen Ordnung an dieselbe gebunden. Adam sollte zuerst den Garten bauen u. bewaren, dann erst von seinen Früchten essen [Gen.

2, 15. 16]. „So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen" [2 Thess. 3, 10]; das ist ein sittlich unanfechtbarer Grundsatz; u. wo es anders ist, da sind die gesellschaftlichen Verhältnisse faul; u. der Groll des darbenden Arbeiters gegen den schwelgenden Müßiggänger hat eine sehr gerechte Grundlage. Mit dem Maße des wirkens steigt u. fällt das sittl. Anrecht an Genuß überhaupt u. an selbständige Würde in der Gesellschaft. Darum: „ein jeglicher arbeite u. schaffe mit seinen Händen etwas gutes" [Eph. 4, 28; vgl. Ap. 20, 34. 35; 1 Thess. 4, 11; 2, 9].

§. 112.

Da der Mensch nur in der vollkommenen, allseitigen Entwickelung aller seiner Lebensseiten vollkommen wird, u. jede ausschließliche Verwirklichung u. Ausbildung eines oder einiger derselben eine Störung des inneren Einklangs ist, so muß jeder Mensch, insoweit es seine Besonderheit zuläßt, jede Weise von sittlichem aneignen u. von sittlichem bilden vollbringen. Wer das Leben ausschließlich aufgehen läßt in besonderem bilden u. aneignen, in Arbeit u. Genuß, ist aus dem sittlichen Einklang getreten u. darum unsittlich. Das allgemeine, also wesentlich religiöse bilden muß der Arbeit zur seite treten, u. die Anordnung des Sabbats neben den Tagen der Arbeit hat nicht eine bloß religiöse, sondern wesentlich auch eine sittliche Bedeutung. Das sittliche ruhen von der Arbeit ist ein erheben zur idealen Selbstbildung, ein erheben des zeitlich-besonderen in das Ewige, Heilige, Allgemeine u. Göttliche; die Sabbatsfeier ist das rechte u. sittliche verklären des endlichen, prosaischen Einzellebens durch die Poesie des Idealen u. Unendlichen.

In dem besonderen bilden versenkt sich der Mensch in das gegenständliche Dasein; er hat es zunächst nicht in seinem Besitz, sondern dieses besitzt ihn; daher, besonders im Zustande der Sündhaftigkeit, die Gefahr, daß der Mensch sich in seiner Arbeit verliere, sich, wie in dem sinnlichen Genuß, an das Geschöpf unselbständig aufgebe [Pred. 6, 7. Gr.]. Der Mensch soll aber bei sich u. bei dem Schöpfer bleiben, muß sich aus dem versenktsein in die endlichen Dinge wieder zurücknehmen, sich sammeln in der geistlichen Ruhe, muß in dem allgemeinen bilden der Begeisterung neue sittliche Kraft empfangen für das besondere bilden des Fleißes. Wie Gott, obgleich er in die Welt schaffend sich versenkte, dennoch nicht in sie aufging, sich nicht in sie verlor, sondern wieder zu sich selbst u. seiner unendlichen Selbständigkeit zurückkehrte u. in ewiger, unwandelbarer Herlichkeit über dem geschaffenen bei sich bleibt: so ist es auch sittliche Forderung, daß der Mensch über dem schaffen des end-

lichen u. einzelnen nicht sich als für die Ewigkeit bestimte Persönlichkeit verliere; um des Menschen willen ist der Sabbat gemacht [Mc. 2, 27]. Es ist ein hoher Gedanke, daß in der h. Schrift grade Gottes Schöpfungsruhe zum Urbilde u. zum Urgrunde der Sabbatsfeier gemacht wird [Gen. 2, 3; Ex. 20, 8 ff.]. Es ist damit ausgedrückt, daß grade die innerste Gottesebenbildlichkeit es ist, welche die Sabbatsfeier fordert, das wahrhaft vernünftige, religiös-sittliche Wesen des Menschen, nicht aber das natürliche Bedürfnis der Ruhe u. des Genusses. Was bei Gott nur zwei Seiten des ewigen Lebens selbst sind, kein zeitliches auseinanderfallen, schaffendes Thun u. beisichbleiben, das fällt bei dem endlichen Geiste wenigstens theilweise zeitlich auseinander, in Arbeit u. Sabbatruhe. Gott segnete den siebenten Tag; es ruhet auf der Sabbatfeier ein besonderer höherer Segen, ein mittheilen ewiger, himmlischer Güter, wie der Segen der Arbeit zunächst nur Mittheilung zeitlicher Güter ist. Der Sabbat hat nicht eine bloß verneinende Bedeutung, ist nicht eine bloße Unterbrechung der Arbeit, sondern er hat eine sehr gediegene wirkliche Bedeutung, ist das freie Walten des über das bloße Einzelwesen u. über das endliche hinausgehenden Wesens des vernünftigen, gottähnlichen Geistes, das anknüpfen des durch die Arbeit in das vergängliche hineingezogenen Geistes an das unvergängliche u. Göttliche. Wo Gott als in die Natur aufgehend gefaßt wird, wie bei den Chinesen u. dem neueren Unglauben, da gibt es keinen Sabbat; da gibt es nur einen zufälligen Wechsel von Arbeit u. sinnlichem Genuß. Die Feier des Sabbats gehört der Sittlichkeit an sich an, nicht bloß dem Zustande der aus der Sündhaftigkeit sich herausringenden Erlösung; aber wo die Sünde noch Macht ist, da ist jene nothwendig weniger frei, gesetzlich strenger, als wo die Freiheit der Kinder Gottes waltet.

Daraus, daß alles sittliche arbeiten auch ein allgemeines bilden mit sich verbunden hat, folgt schon, daß für den sittlich wahrhaft freien Menschen der Gegensatz von Sabbatsruhe u. Arbeit nicht ein unbedingter ist, daß jeder Tag u. jede Arbeit auch ihre Sabbatstille hat, u. daß andrerseits auch der Sabbat nicht schlechthin jedes Werk ausschließt. Schon jetzt aber können wir einsehen, daß vorzugsweise nur solche Werke mit der Sabbatsfeier in Einklang stehen, die ein allgemeines bilden ausdrücken, künstlerischen Charakter im edelsten Sinne des Wortes tragen. Dahin gehören jene Krankenheilungen, die dem Herrn den Vorwurf des Sabbatsbruches zugezogen. Sie sind nicht Arbeit, sondern als Wiederherstellung gestörter Ordnung des Daseins von allgemeiner u. geistiger Bedeutung.

Zweite Abtheilung.

Das sittliche Thun nach seinen Unterschieden in Beziehung auf die verschiedenen Gegenstände.

I. In Beziehung auf Gott.

§. 113.

Da Gott dem Menschen gegenüber wesentlich als thätig u. schaffend, nicht als leidend auftritt, so ist er Gegenstand im eigentlichen Sinne nur für das sittl. aneignen.

a) Das sittliche aneignen Gottes ist unmittelbar zugleich auch das höchste sittl. selbstbilden des sittlichen Menschen, u. enthält zwei nothwendig mit einander verbundene Elemente: einmal, daß Gott für uns werde, u. dann, daß wir für Gott werden, d. h. daß wir einerseits das uns allezeit nahe Göttliche in unser sittl. Bewußtsein aufnehmen, u. andrerseits unser sittl. Bewußtsein zu Gott erheben, in das göttliche Leben hineinbilden; jenes ist der Glaube, dieses die Gottesverehrung; keins ohne das andere. Das glauben ist das liebend gewollte u. liebend wollende, also fromme anerkennen des uns liebend sich kundmachenden Gottes als unseres Herrn u. Vaters, dem wir zu unbedingtem Gehorsam u. hingebender Liebe verpflichtet sind, ist das zu seiner vernünftigen Wahrheit gelangte Selbstbewußtsein des Menschen, indem dieser sich nicht als Einzelwesen, sondern sich nur in seinem göttlichen Urgrunde erfaßt.

Wie das glauben wesentlich das besondere aneignen Gottes ist, so ist das erkennen Gottes das allgemeine, u. das Streben nach demselben also eine hohe sittl. Pflicht; sie wird erfüllt nicht ohne das glauben, sondern nur auf grund desselben, ist ein geistiges aufnehmen u. wahrhaftes aneignen der mittelst des Glaubens uns zu theil werdenden göttl. Offenbarung in Beziehung auf Gottes Wesen, Walten u. Willen. Die Gotteserkentnis ist nicht Voraussetzung, sondern Ziel des sittl. Strebens, u. ohne sie also auch keine Vollkommenheit der Sittlichkeit.

Gott ist freilich in jedem Geschöpf an sich schon gegenwärtig; aber dazu, daß Gott für den Menschen auch wahrhaft, d. h. dessen vernünftigem Wesen entsprechend, gegenwärtig sei, gehört, daß der Mensch sich diese Gegenwart Gottes frei aneigne. Vernünftig besitze ich nur das ver-

nünftig u. sittlich angeeignete. Jedes aneignen aber, also jedes glauben, setzt eine Unterschiedenheit bei gegenseitiger Lebensbeziehung voraus; was ich unmittelbar selbst bin, kann ich mir nicht aneignen. Sittlich wird das aneignen Gottes eben dadurch, daß der Mensch den Unterschied für sich festhalten kann, ohne die Lebensbeziehung zu Gott anzuerkennen, sich als unabhängig von Gott festhalten kann in dem sündlichen Streben, selbst zu werden wie Gott. Es ist ein sittliches Thun, wenn der Mensch sein Selbstbewußtsein, welches zunächst ein bloß einzelnes ist, zu einem wahrhaft vernünftigen macht u. sich nicht bloß als Einzelwesen, sondern als durch Gott bedingt, also in seinem göttl. Urgrunde erfaßt; erst das religiöse Selbstbewußtsein ist ein sittliches, u. dieses eben ist der Glaube. Das glauben ist nicht bloßes fürwahrhalten, nicht bloßes religiöses erkennen oder bloßes gegenständliches Bewußtsein, sondern es ist ein sittlich bedingtes fürwahrhalten, ein williges, also liebendes anerkennen; ich will Gott u. das Bewußtsein von ihm in mir haben, u. zwar als ein göttliches, d. h. als eine volle u. wahre Lebenskraft, also als wirkend, als das Göttliche verwirklichend. Der Begriff des Glaubens schließt also das lieben u. wollen mit dem erkennen zusammen, ist nicht eins der drei, sondern die Einheit der drei, ist nicht Sache des Verstandes, sondern des Gemüts (vgl. S. 308). Das glauben ist der dankende Widerstrahl des göttlichen liebens; der von Gott geliebte wendet sich liebend dem Liebenden zu. Ohne Liebe Gottes zu dem Menschen keine Liebe des Menschen zu Gott; weil der Mensch die göttliche Liebe erfahren, glaubt er; wer empfangene Liebe nur erkennen, nicht mit dem Herzen erwidern mag, ist unsittlich; bloßes anerkennen Gottes ohne Glauben des Herzens ist sündlich.

„Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, u. nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet“ [Hebr. 11, 1]; er ist nicht eine Zuversicht von dem, was in die unmittelbare Erfahrung fällt, sondern von dem, was über diese hinausliegt, auch nicht von dem, was schon da u. verwirklicht ist, sondern was erst in Wahrheit verwirklicht werden soll, nämlich eben auf grund des Glaubens, u. was erst in seinem Keime wirklich da ist. Die wirkliche volle Lebensgemeinschaft mit Gott, die volle Aneignung des Göttlichen, ist erst Gegenstand der Hoffnung, kann erst vollbracht werden durch den Glauben; dieser aber richtet sich mit fester Zuversicht des erringens auf das ihm liebend sich kundmachende Göttliche. Das glauben steht also nicht neben dem erkennen, als ob es dieses nicht auch in sich enthielte, auch nicht unter ihm, als ob es nur eine geringere Stufe desselben wäre u. mit der höheren Erkentnis aufhörte, sondern über ihm, indem es ein liebendes erken-

nen ist, ein liebend gewolltes u. liebend wollendes erkennen Gottes, also Gefühl u. Willen als wesentliche Elemente mit in sich einschließt. Das glauben führt zum wissen, geht aber dem wirklichen wissen voran, ist also unabhängig von demselben.

Als besonderes aneignen ist das glauben gewissermaßen ein geistliches genießen des Göttlichen, ist wesentlich der Persönlichkeit selbst angehörig, darum nicht mittheilbar, wärend das erkennen unter Voraussetzung des Glaubens allerdings durch lehren mitgetheilt werden kann. Im Gebiete alles Göttlichen geht der Glaube dem erkennen voran, denn ohne Glauben ist Gott für uns ebenso wenig, wie die sinnlichen Dinge für uns ohne die Sinne; das glauben enthält wol schon einiges erkennen, ist aber an sich noch nicht das volle erkennen. Aber eben darum, weil das glauben das erkennen als wesentliches Element schon mit enthält, ist es sittl. Forderung, das erkennen zu möglichster Vollendung durchzubilden u. dadurch auch das glauben zu erhöhen u. zu kräftigen. Zur wirklichen Erkentnis wird die durch den Glauben aufgenommene göttl. Offenbarung durch die rechte geistige Vertiefung in dieselbe u. durch die volle Einigung ihres Inhaltes mit unserem ganzen', geistlich verklärten Sein, so daß das erkennen ein mächtiger sittl. Beweggrund zur Gottesliebe u. zum Gehorsam gegen Gottes Willen wird [Ps. 63, 7 ff.; Jerem. 29, 13. 14; Joh. 8, 32; Apost. 17, 27; Col. 1, 11; Eph. 1, 17. 18]. Die Gotteserkentnis besteht nicht bloß in der in dem gegenwärtigen Leben immer nur unvollkommen zu erreichenden [1 Cor. 13, 9. 10; 2 Cor. 5, 7; Jes. 55, 8. 9] Erkentnis von Gottes Wesen [Röm. 1, 19. 20], sondern auch des göttl. Willens an uns [Col. 1, 9. 10; Eph. 5, 15-17] u. des göttl. Waltens in der Natur u. dem Menschenleben u. des heiligen Zweckes Gottes in seiner Weltregierung. Führt auch die rechte u. gereifte Gotteserkentnis zu höherer Vollkommenheit des sittl. Lebens, so ist sie doch nicht, wie der Glaube, die Voraussetzung des Sittlichen überhaupt, sondern die Wahrheit Gottes kann nur erkennen, wer reines Herzens ist [Mt. 5, 8].

§. 114.

Das andere ist, daß der Mensch auch für Gott wird, daß er sich durch sittliche That zu Gott erhebt, um Gott thatsächlich, nicht bloß in der innerlichen Anerkennung, mit sich zu vereinigen, das göttliche Wirken auf sich einwirken zu lassen, in der Gottesverehrung (dem Kult), welche ein religiöses u. sittliches Thun zugleich, also ein heiliges ist. Die Gottesverehrung ist entweder eine rein geistige u. zugleich bejahende, indem der Mensch sich geistig unmittelbar auf Gott bezieht, in frommer Andacht zu Gott erhebt: das Gebet, oder eine

mehr thatsächliche u. zugleich mehr verneinende, in der freien, sittlichen Abwendung von dem Ungöttlichen, Unheiligen: das Opfer. Diese beiden Seiten der Gottesverehrung gehören schlechthin zu einander; kein Gebet ohne Opfer, u. kein Opfer ohne Gebet.

Der Glaube ist die rein innerliche Seite des sittl. aneignens des Göttlichen, ist das weibliche sichöffnen der Seele für das hereinleuchten des göttlichen Lichtes; der Mensch bleibt in diesem aufnehmen durchaus in u. bei sich selbst. Die Gottesverehrung ist mehr gegenständlich; der Mensch geht aus sich heraus, läßt sein Licht leuchten nach dem göttl. Urlicht zu, wie die Opferflamme, vom Himmelsfeuer entzündet, wieder gen Himmel aufsteigt. Alle Gottesverehrung setzt den Glauben voraus, geht aber nicht in ihm auf. Wenn der Mensch glaubend das Göttliche in sich aufgenommen, mit ihm sich erfüllt hat, unterscheidet er doch sich als Geschöpf von Gott, setzt sich in eine sittl. Beziehung zu ihm, erhebt sich in sittlichem Thun zu Gott als dem von ihm unterschiedenen, u. dies ist der Gottesdienst. Dem reinen Mystiker verschwindet aller Kult, weil er den Unterschied zwischen Gott u. dem Endlichen verschwinden läßt.

Der Gottesdienst ist die unmittelbare, thatsächliche Offenbarung des Glaubens, ein religiöses Thun, welches die an sich schon bestehende Gemeinschaft Gottes mit uns zu einer mit bewußtem Willen gesetzten Gemeinschaft unser mit Gott machen soll, ist ein heiliges Thun, im Gegensatze zu dem nur auf das endliche gerichteten weltlichen (profanen). Im wahren sittl. Zustande des Menschen muß alles Thun zugleich auch ein heiliges sein, u. der Unterschied zwischen dem heiligen u. „profanen" kann nur zu einer bedingten, äußerlichen Unterscheidung von zeitweise wechselnder Beschäftigung mit irdischen u. ewigen Dingen, von Arbeit u. von Sabbatstille des Gemüts wärend der irdischen Laufbahn des Menschen sich gestalten, aber doch so, daß alles weltliche immerdar verklärt u. geheiligt wird durch die bestimte u. bewußte Beziehung auf das Ewige. Das heilige Thun bezieht sich entweder unmittelbar auf Gott, ist ein rein bejahendes anknüpfen des menschlichen an das Göttliche, oder es bezieht sich nur mittelbar auf Gott, unmittelbar aber auf das nichtgöttliche, indem es dasselbe verneinend zurückweist, das menschl. Herz von demselben abwendet zu Gott hin. Beides läßt sich niemals von einander trennen; Gebet ohne Opfer, ohne Abwendung von dem nichtgöttlichen in u. außer mir, ist sittlich unmöglich; im Gebete mich zu Gott erhebend, unterscheide ich zugleich das Göttliche von allem außergöttlichen, ziehe mich von diesem zurück; ich kann nicht wahrhaft beten, ohne zugleich Entsagung zu üben auf das weltliche, ohne das Gewirr des endlichen hinzugeben, aufzuopfern.

§. 115.

1. Das Gebet, auf dem Glauben an den persönlichen Gott ruhend, ist die freie sittliche Vereinigung des gläubigen Herzens mit Gott, also daß dadurch die eigne sittl. Persönlichkeit nicht aufgehoben, sondern in u. durch Gott erhöhet wird; es ist die freie u. bewußte Anerkennung, daß Gott um alle unsere Gedanken wisse, u. der freudige Wunsch, daß es geschehe; es erhebt die natürliche Gottesgemeinschaft zu einer geistigen, sittlichen, Gottes Sein im Menschen zu einem Sein des Menschen in Gott. Da in diesem einssein allein das wahre Leben des vernünftigen Geistes beruht, so ist, wenn auch nicht das ausdrückliche beten im Wort, doch die Gebetsstimmung des sittl. Menschen eine immerwärende. Das Gebet hat nur dann eine sittl. Wahrheit, wenn es wahres Eigentum des betenden Gemüts ist, also mit Andacht geschieht; u. da es den Menschen mit dem Vater aller Menschen einiget, drängt es zur Gebetsgemeinschaft, u. die höhere Gestalt des Gebetes ist darum das gemeinschaftliche Gebet.

Im Gebet tritt der Mensch in eine persönliche Gemeinschaft mit Gott, dem er, als dem Allwissenden, in liebendem Vertrauen seine frommes denken, fühlen u. wollen ausdrücklich mittheilt; nur frommes läßt sich an Gott mittheilen; ein mit Bewußtsein unfrommes Gebet ist Gotteslästerung. Das Gebet ruht schlechterdings auf der gläubigen Anerkennung der göttl. Allwissenheit, ist also nicht sowol das Mittel, unsere Gedanken Gott kundzumachen, denn Gott weiß alle unsere Gedanken von fern, u. was wir bedürfen, ehe denn wir darum bitten, sondern vielmehr der fromme Ausdruck unseres Glaubens u. unserer freudigen Bereitwilligkeit, daß Gott darum wisse. Ein Gebet, welches von dem Gedanken ausginge, daß Gott selbst dessen bedürfe, um unser Inneres zu wissen, wäre an sich schon ein unfrommes u. ein Widerspruch in sich selbst; jeder Gedanke aber u. jedes Verhalten, was wir von Gott nicht gewußt wünschen, vor ihm verbergen wollen, ist unfromm; u. die Stufe unserer Frömmigkeit zeigt sich in dem Maße, als wir das Verlangen haben, all unser thun u. denken vor Gott kund zu wissen. Das unterlassen des Gebets entzieht nicht unser inneres Leben dem göttl. Wissen, sondern entzieht uns den göttl. Segen. Das Gebet macht nicht unser Sein dem göttl. Wissen kund, sondern macht uns die göttliche, allwissende Gegenwart kund, zieht nicht Gott zu uns herab, sondern uns zu Gott hinauf; es ist für uns der Weg, uns wahrhaft mit Gott zu vereinigen, indem dadurch nicht bloß Gott als der allgegenwärtige bei uns ist, sondern auch wir durch ein religiös-sittliches wollen

bei Gott sind; u. nur, wenn Gott nicht ohne unser Begehr allgegenwärtig bei uns ist, sondern auf unser Gebet u. wollen, sind wir in wirklicher, heilbringender Lebensgemeinschaft mit Gott. Ohne Gebet gibt es nur eine natürliche, nicht eine sittliche, geistliche Gemeinschaft mit Gott; u. die bloß natürliche Gemeinschaft ist für das sittl. Geschöpf ein Widerspruch mit seinem Wesen u. wird darum zur Verwerfung des Menschen durch Gott. Wer nicht beten kann, dem ist Gottes Gegenwart eine richtende u. verurteilende. Da der Mensch im Gebete sich zu dem höchsten Gegenstande sittlichen Thuns erhebt, so ist es auch die höchste sittl. That; u. alles andere sittl. Thun empfängt seinen sittl. Werth nur in seiner Beziehung auf dasselbe, nur als sittlich geweiht durch das Gebet.

Im Gebet spricht sich die höchste sittl. Würde u. die freie Persönlichkeit des Menschen aus, indem er mit voller u. freudiger Freiheit dasjenige will, anerkennt u. erhöht, was schon ohne dasselbe, obgleich nur in unmittelbarer, natürlicher, außersittlicher Weise, da ist, aber nicht so bleiben kann, ohne zum Widerspruch, zur Unseligkeit umzuschlagen, das göttliche, allgegenwärtige Walten. Nur dem wollenden ist Gottes Nähe zum Heil, u. nur dem liebenden wird die liebende Gottesgemeinschaft kund; „nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch“ [Jac. 4, 8; vgl. Ps. 145, 18. 19]. Das ist des Gebetes erhabene Bedeutung, daß es des Menschen ganze hohe Bestimmung ans Licht bringt, sein freies, persönliches Verhältnis zu Gott darstellt, das wahre sittliche Wesen des Menschen in Beziehung auf Gott zum Bewußtsein bringt; u. da alle Sittlichkeit auf unserem Verhältnis zu Gott ruht, so ist das Gebet eben aller Sittlichkeit Lebensblut. Die wahre Freiheit, also auch die wahre Sittlichkeit des Menschen zeigt sich nicht in der willkürlichen Erwälung des grundlosen, sondern darin, daß er mit bewußtem, freiem Willen u. mit freudiger Zustimmung anerkennt u. bestätiget, was in der heiligen Weltordnung selbst liegt. Dem beschränkten, natürlichen Verstande erscheint das Gebet vernunftlos, weil unnütz; denn er vermag das Geistliche nicht zu erkennen. Gott läßt freilich seine Sonne aufgehen über Gute u. Böse, u. läßt regnen über Gerechte u. Ungerechte, u. näret Menschen u. Vieh u. „gibt täglich Brot, auch wol ohne unsere Bitte, allen bösen Menschen, aber wir bitten in diesem Gebet, daß ers uns erkennen lasse u. (wir) mit Danksagung empfahen unser täglich Brot.“ Daß Gottes Gegenwart u. Gabe nicht bloß bei uns, sondern für uns werde, uns zum Segen werde, ein Liebesband zwischen Gott u. uns, eine Lebensquelle göttlicher Gesinnung, daß sie nicht ein uns fremdes, mit uns in Widerspruch stehendes, sondern unser eigen sei, mit uns in Einklang stehend, daß Gottes Sein in uns auch unser Sein in Gott sei, das ist des Gebetes Frucht.

Das Gebet ist so sehr mit dem religiös-sittl. Leben verbunden, daß es in abgeschwächter Weise selbst bei solchen Völkern vorkommt, wo es wegen des zurücktretens der Persönlichkeit Gottes kaum noch einen Sinn hat, wie in Indien. Griechische u. römische Philosophen leiten oft ihre Untersuchungen mit Gebeten ein (Sokrates, Plato); die Römer beteten bei allen wichtigen Staatshandlungen, bei Wahl von Obrigkeiten, bei Abfassung von Gesetzen ꝛc. Natürlich konnte es mit dem heidnischen Gebete nie recht Ernst werden, weil der Gedanke Gottes immer mangelhaft blieb; so, wie ein frommer Israelit, konnte kein Heide jemals beten. Die erste wirkliche Bekämpfung des Gebetes, mit Ausnahme der freigeistischen Epikuräer, geschah durch Maximus v. Tyrus, einen Platoniker des 2. Jahrh. n. Chr., sehr seicht durch Rousseau, (weil die Weltordnung nicht durch Einzelwünsche geändert werden könne), u. mit überraschender Abgeschmacktheit von Kant, der sogar in Christi Vaterunser die deutliche Weisung findet, an die Stelle jedes Gebetes nur den Vorsatz zu einem guten Lebenswandel zu setzen (Relig. innerh. ꝛc. 1794; S. 302). Bei dem Pantheismus versteht sich die Verwerfung des Gebetes als sinnlos von selbst. — Die h. Schrift stellt das Gebet als eine der wesentlichsten sittl. Anforderungen hin [Ps. 145, 18. 19; Mt. 7, 7; Marc. 11, 24; Jac. 1, 5 ff.; 1 Tim. 2, 1-3; Eph. 6, 18]. Die Forderung des betens ohne Unterlaß [Luc. 18, 1-7; 1 Thess. 5, 17; Röm. 12, 12; Col. 4, 2; 1 Tim. 2, 8; vgl. Ps. 63, 7] bezeichnet die stetige Richtung des Gemüts auf Gott als den, des Wille allein unser Gesetz ist, u. der allein zu allem, was in seinem Namen geschieht, den Segen gibt. — Wo die Sünde noch nicht Macht ist, ist ein anderes als ein andächtiges Gebet nicht denkbar. Die Andacht ist nicht das bloße aufmerken, sondern das beten aus der wahren, ernsten u. aufrichtigen Herzensgesinnung heraus. Als besondere Pflicht kann die Andacht nicht gefordert werden; denn sie versteht sich bei der Pflicht des betens von selbst; die Schrift weist nur auf den Ernst des Gebetes, auf den Selbstbetrug unaufrichtigen Gebetes hin [Jes. 29, 13; Ps. 145, 18; Mt. 15, 8; 6, 5-7; Jac. 5, 16].

Nicht als bloß sittliches, sondern als religiöses Thun führt das Gebet zur Gemeinschaft, denn die Religion ist wesentlich gemeinschaftbildend, nicht unmittelbar, sondern kraft der Gemeinschaft mit Gott. Das bloße Einzelgebet hat sein gutes Recht für die persönliche Beziehung zu Gott u. ist das erste u. nächstliegende [Mt. 6, 6]; aber seine höchste, obgleich nie ausschließlich geltende Bedeutung erlangt es als das einmütige Gebet der gläubigen Gemeinde. Nicht etwa bloß, weil es das Gefühl der Zusammengehörigkeit der Gläubigen erhöht, sondern weil es durch das abstreifen persönlicher Beschränktheit, durch das her-

ausfließen aus dem grade in der Gemeinschaft waltenden h. Geiste, die Bürgschaft höherer Reinheit u. darum die Verheißung besonderen Segens hat [Mt. 18,20; Ap. 2, 42; Eph. 5, 19; Col. 3, 16]. — Christus selbst gibt das sittl. Urbild des Gebetes; er betete aus dem vollen Bewußtsein der Lebensgemeinschaft mit Gott heraus, darum mit der vollen Zuversicht der Erhörung [Hebr. 5, 7]; er betete oft einsam [Mt. 14, 23; 26, 36. 42; Marc. 6, 32; Luc. 6, 12; 9, 28], oft vor den andern [Mt. 26, 39; Joh. 11, 41 ff.], u. in der Gemeinschaft mit den seinen [Joh. 17, 1 ff.].

§. 116.

Jedes Gebet ist zunächst, ausdrücklich oder nach seinen nothwendigen Voraussetzungen, Bekenntnis, Anerkennung Gottes als des unbedingten Herrn u. als des allwissenden, allmächtigen u. alliebenden Vaters. Insofern wir uns dabei immer unser als der von Gott geliebten bewußt sind, ist das Gebet zugleich immer auch Dankgebet. Insofern wir aber im Gebete uns nicht bloß auf die Vergangenheit u. Gegenwart richten, sondern auch auf den Zweck des sittl. Strebens, dessen Verwirklichung wir nicht in unserer eignen, von Gott unabhängigen Kraft, auch nicht in einer unfreien Naturnothwendigkeit, sondern in Gottes mitwirkendem Willen erblicken, wird das Gebet zum Bittgebet, dem Gipfelpunkt des innerlichen, religiös-sittlichen Lebens, in welchem sich das wahre Kindesverhältnis des Menschen zu Gott ausspricht; u. da der sittl. Zweck ein vernünftiger, also auch nicht ein bloß besonderer ist, so ist das Bittgebet wesentlich auch Fürbitte, der höchste religiöse Ausdruck der Menschenliebe. Da nur Gottes allumfassende Weisheit das geeignetsein irdischer Dinge u. Verhältnisse zur Erreichung des höchsten Gutes ganz zu durchschauen vermag, so kann die an sich völlig rechtmäßige Bitte um zeitliche Güter immer nur eine demütig bedingte, u. nur die um das an sich zweifellose ewige Gut durch nichts anderes als durch die Willigkeit des gläubigen Gehorsams bedingt sein. Die Verheißung der Erhörung ist verknüpft mit der Bedingung der gläubigen u. demütigen Zuversicht.

Das Gebet ist an u. für sich ein anerkennen Gottes, ist Anbetung, Bekenntnis, sowol zu Gott als dem Allwaltenden, als auch vor Gott als dem Allwissenden u. Heiligen. In diesem anerkennenden Bekentnis liegt schon der Grund eines Dankes, welcher also, wenn auch nur schweigend, in jedem Gebet mit enthalten ist; im Vaterunser liegt er schon in der Anrede. Jedes Dankgebet [1 Sam. 2; Ps. 106, 1; Röm. 15, 6;

1 Tim. 4, 4. 5; Phil. 4, 6; Col. 3, 17; 4, 2] ist zugleich ein Bittgebet um die Erhaltung des gedankten Gutes, u. die Bitte kraft der die Seelen einigenden Gotteskindschaft nothwendig auch Fürbitte für andere u. für die Gesamtheit des Gottesreiches [Mt. 6, 10; Joh. 17, 9 ff.; Eph. 1, 16; 6, 18; 1 Tim. 2, 1-3; Col. 1, 9; 4, 6; Phil. 1, 4; Jac. 5, 16; Hebr. 13, 18]. So lange das Gebet ein bloß einzelpersönliches bleibt, ist es noch nicht das wahre, ruht noch nicht auf dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, denn dieses duldet nicht selbstsüchtige Vereinzelung; die Kinder Gottes haben ihre Heimat nur im Reiche Gottes.

Das Gebet als Bitte ist das höchste Räthsel für den nur im Gebiete des endlichen sich bewegenden Verstand, für das religiöse Gemüt aber der Anfang u. der Mittelpunkt des geistlichen Lebens. Wer Gott nicht bitten kann, ist nicht aus Gott u. lebt nicht in Gott. Alle Verstandeszweifel an des Bittgebetes Werth u. Wirkung haben zum Hintergrunde die Leugnung des persönlichen Gottes, obwol den falschen Schein der Verteidigung einer ewigen Weltordnung. Ein Gott, der nicht die Bitten zu erhören vermag, ist kein persönlicher Geist, nur eine bewußtlose Weltmacht. Der gläubigen Bitte ist die Erhörung verheißen [Ps. 50, 15; 10, 17; 22, 5. 6; 34, 16; 62, 2 ff.; 65, 3; 94, 9; 102, 18; 145, 18. 19; Spr. 15, 8; Jes. 65, 24; Mt. 7, 7; 18, 19; 21, 22; Joh. 9, 31; 16, 23. 24; 1 Joh. 3, 22; 5, 14; Jac. 1, 5; 4, 8; 5, 13-18; 1 Petr. 3, 12], der unfrommen u. thörichten ist dieselbe versagt [Hiob 27, 9; 35, 13; Ps. 66, 18; Spr. 15, 8. 29; 28, 9; Jes. 1, 15; Joh. 9, 31; Jac. 4, 3 u. a.], u. der zuversichtliche Glaube an die Erhörung ist selbst die Bedingung derselben [Marc. 11, 24; Jac. 1, 6. 7]. Die weitere Entwickelung gehört in die Glaubenslehre; hier zur Erläuterung nur dies. Die Gebetserhörung ist nicht eine unbedingte, sondern ist bedingt einerseits durch Gottes liebende Weisheit, die höher als die menschliche ist [Eph. 3, 20], andrerseits durch die Gebetsstimmung des betenden. Sie ist aber auch nicht eine bloß scheinbare, so daß das Gebet überflüssig wäre, sondern geschieht auf grund u. kraft des Gebetes [Luc. 11, 5-13; 18, 1 ff.; Sinn: wenn ein dringendes bitten bei liebeleeren Menschen schon wirket, um wie vielmehr bei dem Alliebenden, der solche Bitten gern höret; Gen. 18, 23 ff.; Ex. 32, 9 ff.; Num. 14, 13 ff. 20; 16, 20 ff.; Jes. 38]. Das Gebet ändert den ewigen Rathschluß Gottes nicht; aber dieser Rathschluß selbst ist kein unbedingter, sondern ist von dem Allwissenden mit Rücksicht auf das freie Verhalten der Geschöpfe bestimt, u. das Gebet also in demselben ewig zur Erhörung bestimt. Jedes fromme Gebet wird erhört, obgleich nur auf die dem betenden heilsamste Weise, also nicht immer in der besonderen Weise, in welcher die Erhörung erwartet wird [2 Cor. 12, 8. 9]. **Täuscht sich der Mensch über das erbetene Gut, so wird ihm wol das**

Gut, aber nicht das falsche, was er vor augen, sondern das wahre, was er im Herzen hatte, zu theil. Daher darf jedes gläubige Gebet, insofern es sich auf endliche Güter bezieht, nur eine bedingte Bitte sein u. muß die Weise der Erfüllung der göttl. Weisheit anheimstellen. Wenn Christus in solcher bedingten Weise zum Vater betet [Mt. 26, 39. 42; Luc. 22, 42], um wie vielmehr ein erkentnisschwacher Mensch; der wahre Glaube ist auch das Vertrauen, daß Gott am besten wisse, was zu unserem Frieden dient, u. es vollbringe; Kindlichkeit in demütigem Vertrauen gibt dem Gebete Kraft u. Wahrheit [Röm. 8, 15; Gal. 4, 6]. Unter solcher Bedingung ist die Bitte auch um bestimte irdische Güter dem Menschen nicht bloß gestattet, sondern unter Verheißung der Erhörung auch von Gott gewollt [Mt. 6, 11; 7, 7 ff.; Phil. 4, 5. 6; Eph. 6, 18; Jac. 5, 14 ff.]; u. die Hoffnung auf Erlangung des erbetenen auch bei solchen bestimten Bitten steigt bis zur Zuversicht, wenn das Gebet geschieht aus der vollen Lebensgemeinschaft mit Gott, in der Kraft des heil. Geistes, wenn es ein Gebet „im Geist u. in der Wahrheit" ist [Joh. 4, 24; Röm. 8, 26. 27; Gal. 4, 6; Eph. 6, 18; vgl. Joh. 14, 13; 16, 23]; denn je inniger die Vereinigung des frommen Gemütes mit Gott ist, um so mehr wird ihm auch die erleuchtende Kraft Gottes zu theil, u. Gottes Wissen um das zukünftige erzeugt in dem seines Geistes theilhaftigen die Ahnung des über ihn beschlossenen göttl. Rathschlusses; u. die Ahnung wird zur bittenden Sehnsucht, zum festen Glauben, u. das wahre Bittgebet zur Prophetie. Die Erfüllung der Bitte ragt in das Gebet schon als Ahnung hinein; der wahre Beter ist ein Prophet; u. Gott ist der Erfüller der Weißagung, weil er der Urheber des Rathschlusses ist. Auch hierin ist Christus selbst das Urbild: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret hast 2c." [Joh. 11, 41]; sein Bitten ging auf das, was er prophetisch schon geschaut u. vorher verkündigt hatte [v. 11. 21]. Der erste u. der wesentlichste Inhalt des wahren Bittgebets ist freilich die Bitte um die Gotteskindschaft u. um das kommen des Reiches Gottes [Mt. 6, 10. 12; Joh. 17, 15; Luc. 11, 13]. Der Mensch darf mit dem Gebet nicht sündigen; durch selbstsüchtige Beschränkung aber thut er es; in Gottes Geist beten heißt für Gottes Reich beten. Vorbildliche Gebete sind das Vaterunser u. Christi hohepriesterliches Gebet.

Indem Gottes ewiger Rathschluß der Erhörung durch das Gebet mit bedingt ist, ist dieses nicht ein bloßes sittliches aneignen, sondern, obgleich nicht im unmittelbaren u. eigentlichen Sinne, ein sittl. bilden, indem zwar nicht Gott selbst, wol aber die besondere, zeitliche Bekundung seiner Weltregierung durch das Gebet bedingt ist. Gottes Wesen selbst ist freilich keinem Wechsel unterworfen, aber sein Thun u. Wal-

ten in der Welt ist kraft seiner gerechten Liebe bedingt durch das freie Verhalten der vernünftigen Geschöpfe, also auch durch das Gebet. Das wirkliche, mit dem Gebet unmittelbar verbundene bilden bezieht sich aber auf das eigne, religiös-vernünftige Sein des Menschen. Die Segenswirkung des Gebetes strahlt von Gott auf den Menschen zurück, indem kraft des Gebetes nicht bloß mein Sein in Gott mir lebhafter ins Bewußtsein tritt u. lebendiger wirkt, sondern auch Gottes Sein in mir zu höherer Wirklichkeit gelangt. Der Glaube des Gebetes u. des Gebetes Erhörung erhöhen das Gottesleben der Kinder Gottes.

§. 117.

2. Die verneinende u. mehr thatsächliche Seite des Gottesdienstes ist die thatsächliche oder sinnbildliche Bekundung der wirklichen oder bedingten Nichtigkeit irdischer Dinge oder Verhältnisse in Beziehung auf Gott oder auf das mit Gott verbundene fromme Gemüt, das Opfer, dessen Wesen das aufopfern, das entsagen ist. In dem vorsündlichen Zustande des Menschen beruht das Opfer wesentlich nur in dem freien verzichtleisten auf das dem natürlichen Gefühle lustmachende auf grund des göttlichen Willens u. um des höheren Gutes, des sittl. Zweckes willen, besteht also in der Unterwerfung u. Aufopferung der irdischen Begierde. Das aneignen des Göttlichen fordert Abweisung alles ungöttlichen, u. der Mensch vollbringt damit zugleich ein hohes sittliches bilden seiner selbst.

Dem höchsten Gute u. Gott gegenüber erscheint alles endliche als beziehungsweise nichtig; die thatsächliche Bekundung dieser Nichtigkeit aus Liebe zu dem Göttlichen ist das Opfer, ein durch alle Religionen hindurchgehender, den Mittelpunkt alles religiösen Lebens ausmachender Grundgedanke, der auch in den äußersten Verunstaltungen der Wahrheit noch zu erkennen ist. *) Keine Liebe ohne Opfer; je größer die Liebe, um so größer die Opferwilligkeit um des geliebten willen; an dem Opfer wird die Liebe erkannt; Mutterliebe opfert Ruhe u. Genuß um des Kindes willen; das ist nicht bildlicher Ausdruck, sondern wirkliches u. wahres Opfer. Bekundet sich Gottes höchste Liebe in der Hingabe seines Sohnes, so bekundet sich des Menschen Gottesliebe in dem Opfer dessen, an dessen Genuß er ein Recht hat. Da nun aber in dem reinen Zustande des Menschen vor der Sünde kein wirklich unwahres u. nichtiges Sein da ist, von dem der Mensch sich wirklich in sittlicher Scheu abwenden müßte, sondern nur ein beziehungsweise nichtiges, das bloß natürliche u. vergängliche dem geistigen gegenüber, so kann da das Opfer

*) Gesch. des Heident. I, S. 127 ff. 268 ff. 311; II, S. 64. 348 ff. 547 ff.

nicht in der Vernichtung eines Seins bestehen, sondern nur in der Entsagung auf einen Genuß, in einer Zurückhaltung von dem bloß weltlichen. Um seiner geistigen Freiheit, seiner sittl. Erziehung willen soll der Mensch nicht an die Natur sich hingeben, sondern gehorsam verzichtleisten auf einigen Genuß der Natur u. des Eigenwillens. Aufopfern soll der Mensch alles, was ihn von Gott abzieht, ihn an das bloß natürliche oder gar an das ungöttliche fesselt; u. auch dem reinen Menschen wird zugemuthet, seine geistige Freiheit zu verwirklichen in seiner freien Entsagung auf einen bloß natürlichen Genuß. Christi Fasten in der Wüste war nicht ein Theil seines versöhnenden selbstopferns, u. war doch ein Opfer des Menschensohnes, wie es ähnlich auch dem Menschen vor der Sünde zugemuthet ward. Der Mensch, ohne sittliche Wahl in den Genuß sich versenkend, verliert das geistige; er muß entsagen, um frei zu werden. Das Opfer in dem vorsündlichen Zustande hat wesentlich einen erziehenden Zweck u. eine sinnbildliche Form. Gott verbot dem Adam, von dem ihm bezeichneten Baume zu essen, sicherlich nicht darum, weil es ein schlimmer Baum war, denn für den reinen Menschen konnte in Gottes Natur nichts übles sein, sondern Gott legte in seiner Erziehungsweisheit dem Menschen ein Opfer auf, weil kein sittl. Leben ohne Selbstbezwingung, kein religiöses ohne Opfer möglich ist. Der Mensch hat die Natur u. hat Gott vor sich; beides ist gut; aber die Natur ist Geschöpf u. darf nicht Gott gleichgestellt werden. Wenn der Mensch die Natur um ihrer selbst willen, ohne Beziehung auf Gott genießt, sündiget er, weil er nicht der Natur, sondern Gott angehören soll. Er soll darum erkennen u. sittlich-thatsächlich bewären, daß die Natur für sich nicht das wahre Sein u. das wahre Ziel des sittl. Strebens, das höchste Gut sei, sondern nur Mittel zu diesem Zweck. Seine sittl. Beziehung zur Natur u. zum sinnlichen hat also gegenüber seiner Beziehung zu Gott eine verneinende Seite. Dieses nein, der Natur gegenüber, muß der Mensch sittlich bekunden, indem er seine Beziehung zur Natur der höheren zu Gott nachstellt, muß zu der sinnlichen Begierde sagen: du darfst nicht, sollst nicht mein denken u. wollen ausfüllen u. beherschen; ich will frei sein über das bloß sinnliche um des geistigen willen, will verzichtleisten auf jenes, damit ich als sittlichen Geist mich erfasse u. bewäre u. das geistige erlange.

Es ist der Gegensatz zwischen Geist u. Fleisch, der dem Opfer zu grunde liegt; um des geistigen willen opfert der Geist das fleischliche. Auch der wahre, noch nicht sündliche Mensch mußte sein Fleisch kreuzigen, samt seinen Lüsten u. Begierden [Gal. 5,24], obgleich dieses Fleisch u. seine Begierden noch nicht sündlich waren; aber das Fleisch allein für sich zum Zweck, zum Gut zu machen, wäre das sündliche gewesen; u.

damit der Mensch dies erkenne u. thatsächlich lerne u. sich losreiße von dem bloß sinnlichen, die Gottesebenbildlichkeit an sich herausbilde, darum gab ihm Gott zur sittl. Übung dies Gebot der Entsagung. Solcher Gehorsam ohne ein warum u. ohne Umschweife war das reinste u. beste Opfer. Diese paradiesische Wurzel alles Opfers ist also entsagen um Gottes willen, nicht vernichtend, aber verzichtend, hingeben aus des Geistes Liebe, was das Fleisch lieb hat; u. dieser Gedanke zieht sich durch alles, auch das gesteigerte Schuldopfer hindurch; nur was der Mensch lieb hat, kann er opfern; u. eben weil der erste Mensch jenes leichte Opfer nicht bringen wollte, mußte er später schwerere bringen; u. fortan, nach dem Sündenfalle, vollbringt sich die sittlich-religiöse Entwickelung nur durch eine Kette von immer gewaltigeren, furchtbareren Opfern, die ihren höchsten sittlich-religiösen Gipfelpunkt im Menschenopfer haben, nicht bei den rohen, sondern grade bei den höherstehenden heidnischen Völkern.

Im Begriffe des Opfers liegt immer, daß das, was ich hingebe, an sich gut u. recht ist, daß ich eigentlich ein Recht an dessen Genuß habe, daß ich es aber aufgebe um eines höheren Zweckes willen; etwas an sich schlechtes hingeben ist nicht opfern; rein u. fehllos mußten die Opfer sein, die dem Jehovah gebracht wurden; u. gleiches gilt auch von fast allen heidn. Opfern; des Opfers Werth steigt mit dem Werthe des geopferten. So ist die Sinnlichkeit an sich gut, aber ich muß sie beschränken, bändigen, oft nein zu ihr sagen, damit nicht sie, sondern der vernünftige Geist Herr sei. Aber auch rein geistige Opfer hat der Mensch um des Sittlichen willen zu bringen. Nicht das sinnliche für sich war für die Heva das lockende, sondern die Vorspiegelung, daß der Baum „klug" mache; entsagen sollte sie u. soll der Mensch der Begier, von dem Geschöpfe die Weisheit zu lernen, die allein Gott geben, die nur in dem gläubigen Gehorsam gegen ihn gelernt werden kann.

Das Opfer ist in dem vorsündlichen Zustande des Menschen in der Entsagung zugleich ein Bekenntnis, — zu Gott, als dem höchsten Gut, als der höchsten Liebe, u. darin zugleich ein Dank für die in der Gottesgemeinschaft empfangene Liebe. Das Dankopfer des Frommen kann, da alle gute Gabe von Gott gegeben ist, nur sinnbildlich sein, die Bereitwilligkeit ausdrückend, um des Ewigen willen alles, auch das theuerste hinzugeben, in dem Bewußtsein, daß in der Gemeinschaft mit Gott, dem es gegeben wird, das wahre Leben bewart ist; vor Gott soll niemand leer erscheinen [Ex. 23, 15; 34, 20].

Das Opfer erscheint im A. T. in der bestimteren Form schon bei Kain u. Abel; von einer ausdrücklichen Anordnung Gottes finden wir nichts; u. man könnte es daher als einen unmittelbaren u. natürlichen Ausdruck des religiösen Bewußtseins betrachten; indes ist eine bestimte

göttliche Weisung doch wahrscheinlicher. Das Opfer ist wol nicht erst aus dem Schuldbewußtsein entsprungen; Kains u. Abels Opfer, von den Erzeugnissen des Feldes u. der Herde dargebracht, scheinen mehr Dank- als Schuldopfer zu sein; Abels blutiges Opfer wird [Gen. 4,4] ausdrücklich mit Minchah (Geschenk, Gabe) bezeichnet, womit später im Gegensatze zu den blutigen, sühnenden meist Opfern, den Sebachim, die unblutigen Dankopfer bezeichnet wurden; Noahs Opfer erscheint ausdrücklich als Dank [Gen. 8,20]. In dem verbrennen des Opfergegenstandes wird der irdische Sinn des opfernden Menschen geopfert u. ertödtet; u. die reine, nach dem Himmel aufsteigende Opferflamme deutet auf die Erhebung des Herzens über das Irdische zum Himmlischen, auf die Vereinigung mit Gott hin. Das Opfer wird so zum Sinnbilde der Verbindung des Menschen mit Gott, zum Bundeszeichen, bei Noah u. den andern Erzvätern, daher auch zum Zeichen der Vereinigung der aus Ägypten ziehenden Israeliten zu einem Volke [Ex. 3,12]. Darum wird auch später bei dem ausgebildeten Opferkultus im Zustande der Sündhaftigkeit doch das Wesen des Opfers nicht in die äußerliche Handlung, sondern in die Darbringung des Herzens, in die Aufopferung des irdischen, selbstgefälligen Sinnes, in die völlige Hingabe aller irdischen Liebe um Gottes willen [Gen. 22,16] gelegt; Gehorsam ist besser denn [äußerliche] Opfer; u. gottgefällige Opfer sind ein zerknirschter Geist u. ein zerschlagenes Herz, u. „Gerechtigkeit u. Recht üben ist dem Herrn lieber als Opfer" [1 Sam. 15,22; Ps. 40,7; 50,8-15; 51,18. 19. 21; Hos. 6,6; Pred. 4,17; Spr. 21, 3, 27; Jes. 1,11; Jer. 6,20; vgl. Mt. 9,13; 12,7; Mc. 12,33]. Schon bei den ersten Opfern warnt Gott den Menschen vor dem Wahne, als liege das Wesen des Opfers in der äußerlichen That; Abels Opfer nimt Gott wohlgefällig auf, das des unfrommen Kain verschmäht er. Ein aneignen des Göttlichen ist aber das Opfer darum, weil in der Abwendung von dem nichtgöttlichen an sich schon die Hinwendung zu dem Göttlichen liegt.

§. 118.

b) Das sittliche schonen in Beziehung auf Gott richtet sich nicht unmittelbar auf Gott, sondern auf seine Offenbarungsformen. Alles, wodurch Gott für uns wird, steht als ein heiliges gegenüber dem bloß geschaffenen für sich betrachtet. Im vorsündlichen Zustande der Menschheit ist alles geschaffene zugleich auch heilig, insofern es als Ausdruck des göttlichen Willens betrachtet wird; u. alles heilige ist höchster Gegenstand des sittl. schonens, soll heilig gehalten werden. Dieses schonen ist ein durch sittliche Selbstdemüti-

gung bewirktes ausdrückliches geltenlassen des heiligen in heiliger Scheu, in dem zu mächtigem Gefühle erhobenen Bewußtsein der göttlichen Herlichkeit auch in ihren geringsten Offenbarungsformen, u. des eigenen nur auf der göttlichen Gnade ruhenden beschränkten Daseins. Gegenstand dieser heiligen Scheu, also des sittl. schonens sind sowol die unmittelbaren vollen u. wirklichen Selbstoffenbarungen Gottes, als auch alle Vermittelungen der Offenbarung u. Mittheilung Gottes, u. alles auf die Gottesverehrung von seiten des Menschen sich beziehende.

Der Unterschied des heiligen u. nicht-heiligen ist für den vorsündlichen Zustand nur ein bedingter; es ist dieselbe Sache, von zwei Seiten betrachtet; in allen Dingen kann ich sowol das geschaffene, wie den Schöpfer erblicken. Der wahrhaft fromme sieht sich überall von dem heiligen umgeben, u. er betet Gott nicht bloß an im Tempel zu Jerusalem oder auf dem Berge Garizim, sondern überall im Geist u. in der Wahrheit. Insofern nun das von dem Göttlichen getränkte heilige auch ein zeitliches u. endliches ist, kann es auch verletzt u. entweiht werden, daher die sittl. Pflicht des schonens. Gottes Weisung an Moses bei der Offenbarung im feurigen Busche [Ex. 3, 5] deutet das sittl. Verhalten des Menschen an; er muß von sich thun alles, was den Charakter des gemeinen, unheiligen, den Schmutz der Erde an sich trägt. Das schonen ist dem heiligen gegenüber nicht ein bloßes nichtthun, sondern wie jedes schonen eine Selbstbezwingung in Beziehung auf das höhere Recht der heiligen Sache; ein schonen aus Gleichgiltigkeit wäre sündlich.

Die Gegenstände dieses schonens sind: 1) Die unmittelbaren, persönlichen Offenbarungen Gottes selbst. Da gibt es kein bloß ruhendes Verhalten; da ist das bloße nichtthun, das bloße nichtbeachten der göttlichen Gegenwart eine Verletzung Gottes selbst, u. das sittliche schonen schlägt unmittelbar in anbetende Verehrung um; da gilt Christi Wort: „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich"; sich um Gott nicht kümmern ist Verunehrung Gottes. — 2) Gottes Offenbarung u. Mittheilung durch das Wort soll als das schlechthin heilige anerkannt, von allem bloß menschlichen u. natürlichen in jeder Beziehung unterschieden werden; sie wird verunehrt u. verletzt durch Zweifel, Unglauben, Ungehorsam, durch spielende oder geringachtende Behandlung, durch Spott oder Schmähung; das göttliche Wort will als heiliges ganz anders behandelt werden als das bloß menschliche; es fordert von vornherein Glauben u. demütige Unterwerfung. — 3) Gottes Name [Ex. 3, 14. 15] u. andere sinnbildliche Bezeichnungen Gottes müssen mit heiliger Scheu u. Schonung behandelt, dürfen nicht mit gemeinem vermischt u. damit in unehrerbietiger Weise zusammengestellt werden, nicht spie-

lend, leichtfertig oder zum Trug gemisbraucht werden [Ex. 20, 7; Lev. 19, 12; 22, 32; Mt. 6, 9]. Der Name ist kein leerer Schall, ist der Leib des Gedankens; u. wie der menschl. Leib nicht für den Geist gleichgiltig, u. seine Verunehrung auch für den letzteren eine Beleidigung ist, so ist auch eine Mishandlung des göttlichen Namens eine Verunehrung Gottes selbst. In der Scheu der Juden, den Namen Jehovas auszusprechen, liegt ein tief sittlicher Sinn, obgleich sie auch ein äußerliches umgehen des Gebotes selbst möglich macht. Daß dieses Gebot als eines der Hauptgebote der Mosaischen Gesetzgebung auftritt, zeigt seine hohe sittliche Bedeutung. Wo ehrfurchtsvolle Liebe ist, da wird des Geliebten Name auch nicht durch Tändelei u. leichtsinniges Spiel entweiht. Was vom Namen gilt, das gilt auch von allen Sinnbildern Gottes, wie im alten Bunde von dem Deckel der Bundeslade, der Feuersäule 2c. Im weiteren Sinn ist jede Sünde eine Entehrung des Namens oder Bildes Gottes, denn der Mensch selbst trägt Gottes Namen u. Bild an sich u. soll also diese an sich selbst schonen u. scheuen [vgl. Röm. 2, 24]; u. alle Sittlichkeit kann zusammengefaßt werden in dem heilighalten des göttlichen Ebenbildes an sich selbst, in dem Worte Jehovahs: „ihr sollt euch heiligen u. heilig sein, denn Ich bin heilig“ [Lev. 11, 44], oder in dem Worte: „heiliget Gott, den Herrn, in euern Herzen“ [1 Petr. 3, 15]. — 4) Die menschlichen Organe der göttl. Offenbarung, die Propheten u. die berufenen Verkündiger des göttl. Wortes überhaupt haben ein sittl. Anrecht auf ehrfurchtsvolles schonen, welches sich dem Wesen nach nicht auf sie als Menschen, sondern auf Gott bezieht, in dessen Namen sie reden [Ps. 105, 15; Mt. 10, 40. 41; vgl. Luc. 11, 49-51; 1 Thess. 5, 12. 13; Hebr. 13, 17]; von dem verfolgen u. tödten der Propheten ist in der h. Schrift oft die Rede als einem der höchsten Frevel. Als Propheten Gottes aber wären auch bei sündloser Entwickelung der Menschheit alle diejenigen zu betrachten, welche, zu höherer geistlicher Erkentnis gelangt, die göttl. Wahrheit bezeugen; sie stehen den durch sie zu belehrenden u. zu erziehenden nicht gleich; u. ihre Anerkennung als göttlicher Boten bewirkt höhere Willigkeit, auf sie zu hören. Wo eine wirklich sittl. Gemeinschaft ist, da sind auch Gottes Diener geehrt; sie nicht schonen, ist Zeichen tiefen sittlichen Verfalls; u. der tiefste ist da, wo sie selbst ihren Beruf nicht schonen. Kein Prophet Gottes ohne sittl. Selbstverleugnung, ohne stete Demütigung vor Gott, ohne das tiefgefühlte Bewußtsein Mosis: „wer bin ich, daß ich zu Pharao gehe u. führe die Kinder Israels aus Ägypten?“ aber auch kein Prophet Gottes ohne das heilige Recht der Anerkennung u. Achtung als Gottes gesendeter, vorausgesetzt, daß er treu erfunden wird. — 5) Alles auf die Verehrung Gottes sich beziehende, die

heiligen Zeiten, Orte u. Dinge, sind als heilig zu unterscheiden von dem nichtheiligen u. demgemäß zu ehren, u. dem nur auf den zeitlichen u. besonderen Nutzen sich beziehenden nicht gleichzustellen. Der Sabbat (S. 468) will ganz anders behandelt sein als der Arbeitstag; er hat ein Recht an Schonung, denn er ist Gottes Tag, seinem besondern Dienste geweiht. Die Feier durch wirklichen Gottesdienst ist nur die eine Seite, die andere ist die scheuvolle Schonung. Es ist von ihm fernzuhalten alles, was die geweihte Seelenstimmung stört, in das bloß irdische u. sinnliche wieder herabzieht, ihm den Charakter der Alltäglichkeit aufdrückt. Wer des Herrn Tag nicht ehrt, der ehret auch den Herrn des Tages nicht. Die heiligen Orte u. Dinge, dem Himmlischen geweiht, dürfen nicht zur irdischen Lust u. bloß zeitlichem Nutzen herabgewürdigt werden. Erkennen wir auch die Zauberkraft einer besonderen Weihe nicht an, so halten wir doch den Gedanken fest, daß die heil. Orte u. Dinge dem Dienste des Herrn allein gehören. Gott selbst ordnete im A. T. bestimte heil. Dinge an u. eine besondere Weihe derselben [Ex. 25 ff; 30, 22 ff]. Wie jener brennende Busch [Ex. 3, 5] u. der Berg der Gesetzgebung u. das Allerheiligste im Tempel von allem nichtheiligen abgesondert waren, so auch jeder dem heiligen geweihte Ort [Lev. 19, 30]. Die Bedeutung dieser Scheidung u. die Wichtigkeit dieser Schonung des heiligen steigt mit der Wirklichkeit der Sünde.

Anm. Gegenstand des sittl. **bildens** im eigentlichen Sinne kann Gott natürlich nicht sein. Ist auch das Gebet ein sittliches wirken auf Gott, indem es eine Erhörung findet (S. 416. 478), so wird doch dadurch in Gott selbst keine Veränderung gesetzt, u. das durch das erhörte Gebet wirklichgewordene ist nicht sowol in Gott als in uns u. in der Welt. In einem entfernteren Sinne kann man wol von einem bilden des **Göttlichen** reden, insofern Gott im heiligen Sinnbilde u. in der heil. Kunst bekundet u. insofern durch das Zeugnis von ihm die Erkentnis u. die Liebe Gottes in die Seelen der Menschen gepflanzt wird; aber alles dies ist doch in Wirklichkeit ein bilden des endlichen u. menschlichen zum Bilde Gottes, nicht ein bilden Gottes selbst.

II. Das sittliche handeln in Beziehung auf die sittliche Person selbst.

§. 119.

a) Das sittliche **schonen** ist hier die aus dem Bewußtsein des göttlichen Willens hervorgehende Bewarung des eigenen Daseins u. seiner rechtmäßigen Eigentümlichkeit u. Entwickelung, u. daher auch die Abwehr aller fremden, in dasselbe störend oder vernichtend eingreifenden Einwirkungen von seiten der Natur oder der geistigen Welt.

Dahin gehört, daß das wahre Verhältnis des Leibes als des dienenden zum vernünftigen Geiste als dem herschenden in allen Dingen gewart u. daß das dem Menschen ursprünglich eignende, obgleich erst voller zu entwickelnde Ebenbild Gottes auch in seiner leiblich sinnbildlichen Erscheinung rein erhalten werde.

Das sittl. schonen seiner selbst ist die sittliche Verklärung eines durch die Gesamtheit des Daseins hindurchgehenden Gesetzes. Was bei dem Naturkörper das zusammenhängen (die Cohäsion), in der Naturwelt überhaupt das Gesetz des beharrens (oder der Trägheit), in den lebendigen Geschöpfen die Selbstwehr, das Streben nach Selbsterhaltung ist, das wird bei dem Menschen zur sittlichen Pflicht. Wenn der Mensch nur aus Naturtrieb sich zu erhalten sucht, gegen Verletzung u. Tod sich wehrt, so ist dies noch außersittlich; sittlich wird es erst, wenn es auf dem Bewußtsein ruht, daß es Gottes Wille sei, daß Gott ein Wohlgefallen an meinem Dasein als seinem Schöpfungswerke habe, weil er einen Zweck mit mir hat, den ich sittlich erfüllen soll. Von einer Pflicht der Selbstvernichtung kann unmittelbar nie die Rede sein, u. für eine Pflicht vollkommener Selbstaufopferung, der Hingabe des Lebens um eines höheren Zweckes willen, ist im Zustande der Sündlosigkeit auch keine Möglichkeit gegeben, sonst wäre die göttliche Weltordnung verwirrt. Gott, welcher dem Menschen das Dasein gegeben, will es auch erhalten, hat es zu einem sittl. Zweck, nicht bloß als Mittel zum Zweck gesetzt. Der Tod ist nur der Sünde Sold, nicht der Tugend Bedingung, außer wo es eines Opfers um der Sünde willen bedarf.

Im unsündlichen Zustande ist die Pflicht des selbstschonens leicht zu erfüllen, denn theils entspricht sie dem allem lebendigen Dasein innewonenden Naturgesetze, theils sind störende Einwirkungen nur denkbar, wenn sie durch Schuld des Menschen selbst herbeigeführt werden, z. B. wenn er sich muthwillig solchen Natureinwirkungen aussetzt, denen er noch nicht gewachsen ist, da ja doch auch für den außersündlichen Zustand die volle Herschaft über die Natur als ein erst sittlich zu erringendes Ziel hingestellt ist. Auch von seiten geistiger Wesen ist eine Störung der sittl. Person möglich, insofern die vernünft. Geschöpfe ihre letzte Vollkommenheit noch nicht erreicht haben, u. es gilt also auch da die Pflicht des wachens, damit nicht die verschiedenartigen, noch in der Entwickelung begriffenen Persönlichkeiten hemmend auf einander einwirken. Gesteigert wird diese Pflicht des schonenden wachens, wenn die sittl. Person nicht mehr bloß sündenreinen Wesen gegenübersteht, sondern die geistige Verführung an sie herantritt, wie bei den ersten Menschen; da geht die schonende Selbstbewarung über in wirkliches abwehren,

— Das schonen seiner selbst gilt, auch in Beziehung auf das leibliche Leben, in der h. Schrift als an sich durchaus rechtmäßig; „niemand hat jemals sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er näret u. pfleget es, so wie auch Christus die Gemeinde" [Eph. 5, 29] Der Mensch hat dieses schonen aber auch in Beziehung auf die eigene mögliche Sünde auszuüben; seine sittl. Unschuld bewarend, bewart der Mensch auch das ihm anerschaffene Ebenbild Gottes.

§. 120.

b) Das sittliche aneignen ist in Beziehung auf die sittl. Person selbst unmittelbar zugleich auch ein sittliches bilden derselben zu dem immer vollkommneren Ausdruck der sittl. Idee, zur persönlich-besonderen Verwirklichung des sittl. Zweckes; u. in dem Maße, in welchem die sittliche Person sich selbst sich aneignet, sich zu ihrem Eigentum macht, vollzieht sie auch ein sittliches bilden an sich selbst.

1) Nicht der Leib soll sich den Geist, sondern der Geist sich den Leib immer mehr aneignen u. ihn u. dadurch sich selbst bilden; der Geist ist also allein das aneignende u. bildende, der Leib immer nur der anzueignende u. zu bildende. Wie die Natur in Beziehung zu Gott eine zweifache ist, indem Gott einerseits in ihr seinen Willen vollbringt, sie gut macht, andrerseits durch sie sich offenbart, sie zu seinem Bilde macht, zu einer schönen, so hat auch der Leib in Beziehung auf den Geist die zweifache Bestimmung, dessen Organ u. dessen Bild zu sein; jenes wird er wesentlich durch das besondere bilden, dieses durch das allgemeine (§. 109. 110).

α. Der Leib wird zu dem wahren, schlechthin dienenden Organe des Geistes von diesem gebildet u. sich angeeignet, indem er 1) gekräftigt u. geschickt gemacht wird zu jedem Dienste des vernünftigen Willens, jedes aneignende u. bildende Thun des sittl. Geistes in Beziehung auf die äußere Welt zu vermitteln u. zu verwirklichen; 2) indem er in seinen sinnlichen Trieben in der Zucht des Geistes gehalten wird, nie ein unabhängiges, selbständiges Recht für sich erhält; in beiden Beziehungen bildet sich die vollkommene Herschaft des Geistes über den Leib.

Darin eben zeigt sich das wahre sittliche Wesen des Menschen, daß er es vermag, nicht bloß, wie das Thier, anderes, sondern auch sich selbst sich anzueignen u. zu bilden. Das Thier wird durch die Natur gebildet, nicht durch sich selbst, u. eignet nur die Natur sich an, nicht sich selbst; der Mensch aber in seinem unmittelbar gegebenen Zustande

hat sich noch nicht in Wahrheit selbst, sondern soll erst sich selbst besitzen lernen, sich selbst als sein sittliches Eigentum erringen.

Der Mensch bekundet die Ebenbildlichkeit Gottes zunächst darin, daß er auch an seinem Leibe, als dem Tempel des h. Geistes Gott verherliche [1 Cor. 6, 19. 20] u. diesen Leib Gott zum Opfer darbringe, welches da sei lebendig, heilig u. gottwohlgefällig [Röm. 12, 1]. Die anfängliche vielfache Abhängigkeit des Geistes von dem Leibe u. durch ihn von der äußern Natur soll zu geistiger Freiheit erhoben werden; der Geist soll den Leib erst wahrhaft zu seinem Leibe machen, ihn zu seinem sittl. Besitz sich aneignen, zu dem vollkommenen Organ des Geistes bilden, ihn gewissermaßen geistig schaffen. Das zunächst gegebene fremdsein des Leibes für den Geist soll überwunden, seine noch theilweise vorhandene Selbständigkeit gebrochen werden; der Leib soll ganz vom Geiste durchdrungen, alles bloß gegenständliche, unfreie in ihm aufgehoben werden. Die als sittliches Ziel hingestellte Herschaft des Geistes über die Natur hat sich zuerst an der eigenen Natur, an dem Leibe, zu vollbringen. Daß dies eine sittliche Aufgabe sei, darauf weist die Natur selbst hin. Das Thier ist viel früher selbständig u. reif als der Mensch u. bedarf zu seinen Geschicklichkeiten der Erziehung nicht; der Mensch muß alle Geschicklichkeit erst lernen, durch sittl. Anstrengung erringen; alles lernen aber ist ein aneignen durch das Bewußtsein; der Mensch muß seinen Leib erst irgendwie erkennen, ehe er ihn wirklich bilden, in seine Gewalt bekommen kann; der geistig stumpfsinnige Mensch bleibt meist auch körperlich ungeschickt; der Mensch ist von Natur das hilfloseste u. ungeschickteste aller Geschöpfe; er wird alles erst durch den Geist, durch freies, sittl. Thun; daß er es viel schwerer hat als jedes Thier, das ist seine hohe, sittl. Würde. Was von Natur an ihm ist, ist wol gut, aber wenn es bloße, unvergeistigte, unbeherschte Natur bleibt, wird es für ihn böse, wird etwas, dessen er sich zu schämen hat. Dieses geschicktmachen des Leibes ist ein persönlich-besonderes bilden, ist ein arbeiten des Geistes an dem Leibe; der Geist bildet sich da den Leib zu seinem wahren Eigentum; er will ihn für sich haben, ihn ganz in seiner Gewalt haben. Darin liegt auch das wahre besondere aneignen, das genießen des Leibes; ich genieße ihn, wenn ich ihn vollständig in meiner Macht habe. Darum hat der Knabe u. das Mädchen einen so hohen Genuß, wenn sie in der leiblichen freien Bewegung, im geschickten Spiele, im schlittschuhlaufen, im tanzen sich Meister fühlen über ihren Leib; es ist das Bewußtsein der Freiheit, der errungenen Herschaft; denn alles Herschaftsbewußtsein ist ein Glückseligkeitsgefühl, u. ein an sich durchaus rechtmäßiges.

Der Mensch muß sich seinen Leib nach zwei Seiten hin bilden u.

aneignen, denn als Geist steht er zu der übrigen Welt in der Doppelbeziehung des aufnehmens u. des einwirkens, durch die Sinne u. durch die Bewegungsorgane. Die Ausbildung der Sinne ist mehr ein aneignen als wirkliches bilden; die Sinne müssen erst in die Macht des Geistes gebracht werden; der Seemann u. der Jäger haben nicht grade immer ein wirklich schärferes natürliches Auge als andere, aber ihr sehen ist geschickter, sie sehen vieles, wovon andere zwar einen eben solchen Lichteindruck empfangen, aber ihn doch nicht warnehmen, weil sie ihn übersehen; das sehen ist eine Kunst, u. manche sehen mit offenen Augen nichts. Ein roher Mensch hört bei einer schönen Musik vielleicht nichts als wirre Töne, weil er nicht zu hören versteht. Es ist sittl. Pflicht des Menschen, seine Sinne auch vollkommen auszubilden, sich dieselben völlig anzueignen, denn sie sind von Gott ihm gegeben, um sich die äußere Welt anzueignen; u. es ist eine Undankbarkeit gegen Gott, wenn der Mensch in Gottes Natur nichts sehen u. hören mag, nicht offene Augen hat für Gottes Herlichkeit in seiner Schöpfung, u. kein Ohr für die Schönheitsklänge der Natur oder der Kunst. Roheit ist in allen Beziehungen sündlich, auch in Beziehung auf die Sinne.

Die aneignende Bildung der Bewegungsorgane zur thatkräftigen Geschicklichkeit, überwiegend der Jugend angehörig, nicht bloß als Lust, sondern auch als Pflicht, fällt bei gesunden Zuständen nicht sowol der berechnenden Kunst als der freien, natürlichen Thätigkeit zu. War es eine Einseitigkeit mancher früheren Erzieher, die leibliche Ausbildung zur Geschicklichkeit ganz zu vernachläßigen, so darf auch andrerseits der Werth schulmäßiger Ausbildung nicht überschätzt werden. Die unnatürliche Lebensweise unserer städtischen Bevölkerung mag die kunstmäßigen Turnübungen nothwendig machen, selbst in deren vielfach unschönen u. widerwärtigen Gliederverrenkungen, aber wo die Jugend naturgemäßer sich tummeln kann, möchten sie wol sehr überflüssig sein; die gelehrte Stallfütterung bedarf ihrer freilich als heilende Ergänzung, aber man mache die Arznei nicht zum täglichen Brot. Es ist ein krankhafter Zustand der Gesellschaft, wenn das, worauf die Natur von selbst hinweist, unter den Schulzwang gestellt werden muß.

Das vollkommene unterwerfen der sinnlichen Triebe unter die Zucht des Geistes, also die Erziehung des Leibes durch den Geist zur Mäßigkeit in Beziehung auf alle sinnlichen Genüsse u. zur Thätigkeit, in welcher sich die Dienstwilligkeit des Leibes als Organes für den Geist bekundet, ist auch ein aneignen u. bilden zugleich; die Glieder sollen gemacht werden zu Waffen der Gerechtigkeit für Gott [Röm. 6, 12. 13]; Paulus stellt da das vollkommene Abhängigkeitsverhältnis des Leibes vom sittl. Geiste nicht als eine Abhängigkeit von dem bloß einzelnen

Geiste dar, sondern von dem sich sittlich unter Gott stellenden. Der Mensch, in Gott geheiliget, soll die an sich rechtmäßige Pflege des Leibes nicht zur Pflege der sinnlichen Begierden werden lassen, [Röm. 13, 13. 14], die Pflege des Leibes u. der sinnl. Genüsse unter die vernünftigen Zwecke des sittl. Geistes schlechthin unterordnen, also daß jene nur Mittel für diesen, nie Zweck an sich ist [Lc. 21, 34; Röm. 14, 17; Eph. 5, 18; 1 Thess. 5, 6; 1 Tim. 3, 2; Tit. 2, 1 ff.; 1 Ptr. 4, 7 (8)]. Die Mäßigkeit fordert nicht das möglich kleinste Maß von Speise u. Trank, nicht Gleichgiltigkeit gegen die sinnliche Lust des Wohlgeschmacks; letzteres wäre vielmehr Undankbarkeit gegen die Güte Gottes, der uns auch diese Lust gewärt hat; wol aber fordert sie das innehalten desjenigen Maßes, welches durch das Bedürfnis u. die Gesundheit des Leibes u. durch die richtig verstandenen gesellschaftlichen Verhältnisse des Menschen bedingt ist. Schwelgerei ist nicht bloß Entwürdigung des Menschen selbst, sondern auch Lieblosigkeit gegen die entbehrenden.

§. 121.

β) Der Leib soll zu dem Bilde oder Sinnbilde des vernünftigen Geistes gebildet, dessen Offenbarung in der äußerlichen Erscheinung werden, d. h. er soll zu einem schönen, einem vergeistigten Ausdruck der sittlichen Persönlichkeit gestaltet werden. Dies geschieht: 1) unmittelbar, indem der Leib sich ohne ausdrückliche u. bewußte Thätigkeit des Menschen zu einem wahren Ausdruck des sittlich gebildeten Geistes gestaltet; 2) mittelbar, indem der Leib, der an sich zwar die höchste Naturschönheit darstellt, aber nicht bei dieser bleiben soll, durch den einen geistigen Charakter ausdrückenden Schmuck zu einem Ausdruck künstlerischer Schönheit gebildet wird, einem sinnbildlichen Ausdruck nicht bloß des allgemein geistigen, sondern auch des besonderen persönlich-sittlichen Charakters, u. indem er mit sittlicher Sorgfalt von allem freigehalten wird, was ihn als ein unbeachtetes, der natürlichen Unfreiheit hingegebenes, vom Geiste verwarlostes Sein bekunden würde, in der Reinlichkeit. Der Schmuck in seiner thatsächlichen wie in seiner verneinenden Seite ist sittliche Pflicht, nicht bloß um der andern willen, als die wahre sittliche Selbstdarstellung u. Selbstoffenbarung für andere, sondern auch um der sittl. Person selbst willen.

Die natürliche Vollkommenheit des Leibes ist noch nicht die wahre, soll aus der natürlichen Schönheit zur geistigen erhoben werden. Da der Geist zunächst nur keimartig ist, kann auch der Leib noch nicht das volle Gepräge desselben tragen; der geistige Ausdruck des Leibes ist zunächst noch nicht der des persönlich gebildeten, sondern nur des noch un-

persönlichen, allgemeinen Geistes. Der Ausdruck des Antlitzes wird zu einem wirklich geistigen, wahrhaft schönen erst durch persönliche Charakterbildung, die in dieser persönlichen Bestimtheit sich darin widerspiegelt. Der Geist muß erst eine sittliche Geschichte hinter sich haben, wenn er sich in der Miene ausprägen soll. Eine allgemeine Schönheit ohne Charakter ist nichtssagend; die persönlich-geistige ist anziehend. Wahrhaft schön wird der Leib erst durch die vollkommene Aneignung desselben durch u. an den Geist; u. das wahre Schönheitsgeheimnis besteht in der wahren geistigen u. sittlichen Bildung. Wo die Lüge noch nicht eine Macht geworden, da ist das Angesicht der Spiegel der Seele, u. für den kundigen Blick ist selbst die verstellende Lüge ohnmächtig. Der „Physiognomik" liegt eine tiefe Wahrheit zu grunde; aber das wahre in ihr läßt sich in keine Worte u. Linien fassen. Es ist nicht zufällig, daß sich in der christlichen Kunst für bestimte Persönlichkeiten, wie die Christi u. der höheren Apostel, sehr bestimte Formen u. Gesichtszüge herausgebildet haben, die jeder auf den ersten Blick erkennt. Der wahre Charakterausdruck der leibl. Bildung ist in Beziehung auf sinnliche Darstellung gewissermaßen geisterhaft, ist sinnlich u. übersinnlich zugleich; nicht das Wort, nicht das Maß, nicht die im Lichtbild malende Natur vermag ihn wiederzugeben, nur die vom Geist geführte Hand des Künstlers; der Geist wird nur vom Geiste erkannt u. gefesselt; kein Lichtbild eines geistig-charaktervollen Gesichts erreicht die Treue eines künstlerischen Bildnisses. Im sündlosen Zustande muß des Geistes Schönheit sich auch vollkommen in der körperlichen offenbaren. So muß es auch bei Christo gewesen sein, u. die in der alten Kirche eine zeitlang geltende verkehrte Ansicht, an Christo sei keine leibliche Schönheit gewesen, wurde von der christl. Kunst bald mit richtigem Bewußtsein überwunden. In Christi Angesicht mußte die himmlische Seele sich malen [vgl. Ps. 45, 3]; u. wenn die Kinder dem Herrn mit freudigem Vertrauen nahten u. ihm Hosianna riefen, so deutet das wol auf den unmittelbaren Eindruck hin, den Christus auf sie machte; Kinder haben viel Ahnungssinn für den Ausdruck der Miene. Wenn die weibliche Eitelkeit so hohen Werth auf leibliche Schönheit legt, so trägt sie den für den wahren Zustand des Menschen sehr richtigen Gedanken, daß des Leibes Schönheit die Kunde einer schönen Seele sei, auf die sündlich entartete Wirklichkeit über. Die sittl. Aufgabe in Beziehung auf diese Bildung des leiblichen Ausdrucks ist natürlich u. glücklicherweise nicht ein unmittelbares, willkürliches gestalten des Leibes, sondern das sittliche gestalten der Seele, die sich dann von selbst ihre Leiblichkeit bildet.

Das schmücken des Leibes, mit Einschluß des fernhaltens aller Unreinigkeit, ist eine sehr wichtige, in der h. Schrift sehr bestimt her-

vorgehobene sittl. Thätigkeit. Über Nacktheit u. Bekleidung ist in sittlicher u. künstlerischer Beziehung viel gestritten worden. Die griechische Kunst stellte in ihrer Blütezeit einige Götter nackt dar, u. besonders die spätere, mehr der Lüsternheit als der Religion dienende Kunst warf sich mit Vorliebe auf das nackte. Aber nur solche Götter erscheinen nackt, die noch eine gewisse geistig-sittliche Unreife u. das Sinnliche vertreten; Zeus, Here, Athene erscheinen fast immer bekleidet; für geistig durchgebildete u. geschichtliche Charaktere, auch bei Menschen, wurde die Nacktheit künstlerisch unmöglich. Das weist auf das wahre Verhältnis hin. Die Nacktheit stellt nur das Naturschöne, nicht das geistig schöne dar, nur das allgemein-menschliche, nicht das besondere persönliche, ist das bei allen mehr gleiche, nicht das sie geistig unterscheidende. Was an dem Leibe nicht das bloß allgemeine ausdrückt, das Angesicht, wird eben auch durch die Kleidung nicht verhüllt. Es ist der Sinn für das sittlich-geistige, der grade durch die Bekleidung das persönliche stärker hervortreten läßt. Wer erträgt es, einen Cäsar, einen Homer nackt dargestellt zu erblicken? Die christliche Kunst verwarf das nackte, weil sie geistige Charaktere darstellen wollte. Die bloße Nacktheit ist auch nur in der das Sinnliche zurückdrängenden, farblosen Bildhauerei künstlerisch schön; beim Gemälde wird sie lüstern u. darum unschön. Es ist eine sehr falsche Meinung, daß die Kleidung eigentlich die Schönheit verberge; sie ist als Ausdruck des geistigen, als freie künstlerische Gestaltung grade die höhere Schönheit. Das zeigt sich besonders, wo der Mensch nicht als einzelner, sondern in Gruppen auftritt; ein von nackten Menschen wimmelnder Badeplatz gibt fürwahr kein schönes Bild, u. wenn es lauter Apollo wären; grade wo der Mensch in seiner höheren Wahrheit, in der Gesellschaft, auftritt, gewärt nur die verschiedene Charakterkleidung einen schönen Anblick. Schön kann freilich die Kleidung nur sein, wenn sie wirklich einen Charakter ausdrückt, sei es den des Volkes oder den der Person. Die sklavische Nachahmung der Modenzeitungen ist die Bekundung der Geist- u. Charakterlosigkeit u. des Mangels an Schönheitssinn.

Die Bekleidung ist nicht erst um der Sünde willen nöthig geworden. Die biblische Erzälung besagt nur, daß sie um eines andern als ihres rechtmäßigen Grundes willen vorzeitig nöthig wurde, noch bevor die persönliche Charakterbildung in ihr einen Schmuck sich erschuf. Die Sünde der ersten Menschen wirkte nur, daß die vorher unschuldigen Gatten vor einander sich schämen mußten, u. daß die zum Schmuck bestimte Kleidung zum Bußgewande wurde. Die Bekleidung war nicht das erste Bedürfnis der noch in der ersten Einfalt lebenden Menschen, aber ihr Mangel war auch nicht das paradiesische Warzeichen; sie wäre auch für

die Unschuldigen als sittl. Forderung aufgetreten, wenn die Menschen zur Familie sich erweitert hätten u. der gereiftere Charakter der Eltern den Kindern gegenübergetreten wäre [vgl. Gen. 9, 21 ff.]. Die Nacktheit der Wilden ist nicht Unschuld, sondern schamlose Roheit.

Das Thier schmückt sich nicht, sondern ist geschmückt; der Mensch erhebt sich durch das kunstvolle schmücken über das Thier. Der Putz der Wilden zeigt dies in noch roher Weise; ihm gilt die Änderung der natürlichen Gestalt an sich für Schönheitsschmuck; der Gedanke des Schmuckes ist wesentlich nur verneinend erfaßt; das nichtnatürliche als solches gilt schon für schön. Sinnvoller schon ist es, wenn der Jäger sich die Bären- oder Löwenhaut umhängt, da ist ihm dies wesentlich ein Ehrenschmuck, eine Bekundung seines Muthes. So ist es im einfacheren gesellschaftlichen Leben ein Ruhm für das Weib, die Kleider für sich u. die Familie selbst zu weben u. zu bereiten; der Mensch trägt seine Arbeit, seine Geschicklichkeit zur schau; aber er will auch seine geistige Eigentümlichkeit selbst in schöner Form kundgeben in des Körpers Schmuck. Die Kleidung u. der Schmuck überhaupt bekundet rechtmäßiger weise theils das allgemeine Element, die Volkseigentümlichkeit, theils die persönliche Besonderheit; u. an der Weise der Kleidung erkennt man also allerdings bis zu einem gewissen Grade die persönliche Eigentümlichkeit; die Unterscheidung der männlichen u. der weiblichen Kleidung bei allen gesitteten Völkern hat einen tief sittlichen Grund [vgl. Deut. 22, 5]; u. wie es einerseits meist thöricht u. eitel ist, von der allgemeinen Volkssitte sich ganz loszusagen, so bekundet es andrerseits geistige Schwäche, in seiner äußerlichen Erscheinung bloße Nachbildung ohne Eigentümlichkeit sein zu wollen.

Die h. Schrift legt einen Werth auf einen geziemenden Schmuck, u. faßt denselben grade in seiner sittlichen Bedeutung. Jehovah selbst ordnet die würdige Bekleidung der zu seinem Dienste berufenen an [Ex. 28 u. 39; Num. 15, 38 ff.]; der Anbetung des Herrn geziemt ein „heiliger Schmuck“ [Ps. 29, 2; vgl. Ex. 19, 10; Hesek. 24, 17]. Wenn Christus in dem Gleichnis [Mt. 22, 2 ff.] das nichtanlegen des hochzeitlichen Gewandes als schweres Vergehen bezeichnen läßt, so deutet er damit wol mehr als eine bloß werthlose Sitte an [vgl. Gen. 41, 14]; u. der Apostel hält es nicht für gering, ehrbaren Schmuck den Gemeinden zu empfehlen [1 Tim. 2, 9. 10; vgl. Sir. 19, 26. 27].

Daß das reinerhalten des Leibes u. der Kleidung nicht bloß im A. T. [Ex. 19, 10; 29, 4; Lev. 8, 6; Num. 8, 6 ff.; 31, 21 ff.; vgl. Spr. 31, 25], sondern auch in allen höheren heidnischen Religionen u. im Islam als hohe sittliche u. religiöse Pflicht gilt u. die Reinigungen einen wesentlichen Theil des Gottesdienstes ausmachen, mit bestimter sinn-

bildlicher Hinweisung auf die sittliche Reinigung, zeigt schon die tief sittliche Bedeutung der körperlichen Reinheit. Die Rücksicht auf die Gesundheit ist das geringste dabei; die Hauptsache ist die sichtbare Bekundung des geistigen. Der Mensch soll in seinem ganzen Wesen wie in seiner Erscheinung geistig-sittliches Gepräge tragen, in allem der Ausdruck freier Selbstbestimmung sein, soll nichts an sich haben, was ihm nur äußerlich, zufällig, als nicht zu ihm gehöriges, nur einem fremden, natürlichen Dasein angehöriges, sich angehängt hat, soll ein rein geistiges Gebilde sein. Schmutz ist der Ausdruck unfreien Naturseins, des unselbständigen, thatlosen hingegebenseins an das äußere Natursein, Bekundung der Selbstverwarlosung, Selbstmisachtung, Ehrlosigkeit, u. gilt daher bei allen Bildungsvölkern als Bild u. thatsächlicher Beweis der Sünde; u. es waren überall nur einzelne auf geistiger Verschrobenheit ruhende Zerrbilder, wenn in einer zur schau getragenen Unreinlichkeit eine besondere Weisheit u. Geistesgröße gesucht wurde. Sinnliche Genußsucht, Lüderlichkeit, sittl. Versunkenheit münden gewönlich auch in körperlichen Schmutz; u. es ist eine sehr richtige Erziehungsweise bei sittlich verwarlosten u. bei den Missionen unter rohen Völkern, auf die körperliche Reinlichkeit einen hervorragenden Werth zu legen. Die Reinigungsgesetze des A. T. ruhen auf diesem Grunde; das Christentum selbst erklärt die Sorgfalt für äußerliche Reinheit ausdrücklich als eine mit der Religion im wesentlichen Zusammenhange stehende Tugend [Mt. 6, 17; vgl. Joh. 13, 4 ff.].

Zur Anmuth u. Schönheit des Leiblichen gehört auch die dem geistigen Charakter, der Schönheit der Seele entsprechende Bewegung; ihre Bildung zur Geschicklichkeit leitet unmittelbar hinüber zu der Bildung derselben zur Schönheit. Die Schönheit der Bewegung besteht darin, daß sie die vollkommene Herschaft des Geistes über den Leib ausdrückt, u. darin nicht bloß das Organ seines Willens, sondern in dem Schönen zugleich auch das Bild des in sich geordneten Geistes darstellt, bei der Jugend der Ausdruck des Frohsinns, bei dem reifen Alter der der ernsten Würde ist. Tanz ist nur schön für die Jugend, widerwärtig bei einem Alten.

§. 122.

2) Das sittliche aneignen u. bilden in Beziehung auf den Geist selbst, also das sittl. Streben des Geistes, sich selbst als sein eigenes sittliches Erzeugnis zu haben u. zu besitzen, geschieht durch ein bewußtes u. freies Thun, obgleich in der unbewußten Natur des menschl. Geistes ein auf dasselbe hinweisender Antrieb vorhanden ist. Insofern der Mensch vernünftiger Geist ist, hat er sich selbst zur sittl. Auf-

gabe, soll sich zur sittl. Persönlichkeit, zum Charakter bilden; jedes stehenbleiben ist hier ein zurückgehen. Dieses aneignen u. bilden bezieht sich auf den Geist als den erkennenden, fühlenden u. wollenden, u. sucht den Einklang dieser drei Seiten des Geisteslebens.

Erst wenn der Geist sich zu seinem eignen Besitz macht, sich selbst zum wirklich vernünftigen Geist bildet, ist er sittlicher Geist. Wer nur ein Erzeugnis fremden Geistes ist, sich nur durch den in der Gesellschaft zufällig waltenden Geist unfrei bilden läßt, ist, selbst wenn dieser Geist ein guter ist, noch nicht zur sittl. Reife gelangt, ist sittlich unmündig; noch nicht Person, nicht ein Charakter. Was Christus [Mt. 25, 14 ff.] von dem wuchern mit den empfangenen Pfunden sagt, gilt auch von der geistig=sittlichen Begabung des Menschen; er darf sie nicht ruhen lassen, sondern muß mit ihnen sittlich Wucher treiben, sich durch geistiges aneignen zu reicherem Selbstbesitz bilden. Wer nicht hat, wer sein empfangenes Pfund ruhen läßt, nicht zu seinem lebendigen Besitz hat, behält es auch nicht als ein bloß ruhendes, sondern verliert auch noch das, was er hat, denn eine nicht zur Wirkung erweckte Lebenskraft vertrocknet; das geistige kann nur durch lebendige Fortentwickelung bewart werden, wie das Wasser nur durch Strömung vor Fäulnis. Der Stand der Unschuld kann nicht durch bloßes nichtsthun bewart werden; u. sittliche Trägheit läßt auch die Bäume des Lebens im Paradiese verdorren. Durch ruhenlassen des zur Entwickelung bestimten sinkt der Mensch zur sittl. Stumpfheit herab; der geistige Zustand der Wilden ist die Bekundung der Folgen des vergrabens des empfangenen Pfundes.

Die Selbstbildung durch aneignung der Wahrheit, also die Bildung zur Erkentnis u. Weisheit, gilt in der h. Schrift als eine der höchsten sittl. Pflichten, u. es ist unzuläßig, dies nur auf die religiöse u. sittliche Wahrheit zu beschränken, obgleich diese natürlich die Hauptsache ist (§. 104). Auf die Erkentnis wies Gott den ersten Menschen thatsächlich dadurch hin, daß er ihn auf die gegenständliche Welt hinwies (§. 60) u. daß er selbst sich ihm offenbarte u. seinen Willen kundmachte. Die Erkentnis des Guten und Bösen aber war den Menschen untersagt, weil wirkliche Erkentnis des letztern nur durch dessen Verwirklichung möglich war; sie sollten wol wissen, was sie nicht thun sollten, aber nicht von einem wirklichen Bösen wissen, u. nur ein wirkliches Sein kann wahrhaft erkannt werden; das Weib aber strebte nach einer von der Weisheit getrennten Klugheit [Gen. 3, 6], u. fiel.

Das Gefühl ist zunächst ein unmittelbares, unfreiwilliges; der Mensch soll aber nicht in der Gewalt unfreier Gefühle sein; er ist vernünftig nur, wenn er auch seine Gefühle zu sittlichen bildet, sie in die

Macht seines vernünft. erkennens u. seines sittl. wollens bringt. Im menschl. Geiste u. Herzen darf schlechterdings nichts sein, was nicht auch sittlich gewollt oder gesetzt wäre. Es ist also sittl. Aufgabe, das Gefühl zur sittl. Lauterkeit zu bilden, daß es nie in den fall komme, von dem sittl. Bewußtsein gestraft werden zu müssen, Schadenfreude, Neid ꝛc. auch nur unwillkürlich zu empfinden. Im vorsündlichen Zustande sind freilich noch nicht solche sündliche Gefühle; aber die noch außersittlichen werden sofort zu unsittlichen, wenn sie nicht zu sittlichen erhoben werden. Auch das noch unverdorbene Gefühl ist zunächst ein noch rohes, erst hervorzubildendes. Das Gefühl der Freude, also die Glückseligkeit, steigt mit der sittl. Bildung; u. die ersten Menschen konnten sich in ihren ersten Tagen nicht so freuen, wie sie sich bei weiterer sittl. Entwickelung hätten freuen können. Auch die ersten Menschen hatten die Möglichkeit sittlich falscher Gefühle. Zwar war noch nichts ungöttliches vor ihren Augen, welches ein Gegenstand unsittlicher Freude hätte sein können; aber sie hatten sich selbst als noch einer Fortentwickelung bedürftig vor sich; wenn sie also in dieser Bedürftigkeit sich völlig befriedigt gefühlt hätten, statt die Sehnsucht nach höherer Vollkommenheit zu empfinden, so wäre dies ein unsittliches Gefühl gewesen. Andrerseits konnten sie an dem Göttlichen Misfallen empfinden, wie es wirklich geschah in Beziehung auf das göttliche Gebot. Das Wohlgefallen aber, welches Heva an dem verführenden Worte empfand, war bereits ein entschieden widersittliches, denn es schloß den Willen ein, Gottes Willen n i c h t zu befolgen, u. war schon im wesentlichen der Sündenfall selbst.

Das Gefühl muß aber nicht bloß nach der Beschaffenheit, sondern auch nach dem Grade der Lebhaftigkeit gebildet werden. Wenn nur die besonders mächtigen Erscheinungen des Guten oder Bösen auf mich Eindruck machen, wärend die leiseren Spuren desselben unbemerkt vorübergehen, so ist das Gefühl blöde u. stumpf. Wenn nun das Gefühl wie der leibliche Sinn zunächst erst die stärkeren Eindrücke warnimt, so ist damit eben die Aufgabe gesetzt, das Gefühl z a r t s i n n i g zu machen, empfänglich auch für die zartesten Spuren des Göttlichen oder widergöttlichen. Dies kann aber nur geschehen durch immer höhere Ausbildung der Erkentnis, durch aufmerken auf alles, was in u. außer uns ist u. geschieht; prüfet alles, u. das beste, das gute, behaltet, nicht bloß im erkennen, sondern als Eigentum euers Herzens, als eure Freude u. Lust. — Das Gefühl steht als sittliches nicht außer, sondern auch unter dem Willen. Der Satz: dem Herzen lasse sich nicht gebieten, ist ein schlechthin widersittlicher, ist die Verkündigung der Unzurechnungsfähigkeit des Menschen. Das natürliche Gefühl mag dem Willen vorangehen, das sittliche ist nach einer Seite hin auch durch den sittl. Willen bestimt (S. 433).

Es ist nicht dem Herzen der Kinder überlassen, ob sie ihre Eltern lieben wollen oder können, sie sollen sie lieben; u. ganz dasselbe gilt von der Gattenliebe, von der Liebe des Menschen zu seinem Beruf, seiner Obrigkeit, seinem Vaterlande. Das erste bewegende Gefühl ist noch außersittlich, aber indem durch diese erste Anregung der Wille frei u. in Thätigkeit gesetzt wird, wendet er sich auch wirkend auf das Gefühl, auf die Liebe.

Daß das wollen mit dem erkennen u. dem Gefühle in Einklang sei, ist zunächst etwas ganz natürliches; aber diese Übereinstimmung ist bei dem Menschen, im Unterschiede von dem seiner selbst viel mächtigeren Thiere, zunächst nur eine annähernde; der Wille muß geübt werden, um sicher zu sein; der Mensch muß ihn erst gebrauchen lernen. Es gehört ein sittlicher Wille dazu, daß der Wille sittlich werde. Auch das scheint wieder ein vollständiger Kreis, u. ist doch keiner; ich muß nämlich grundsätzlich, im allgemeinen, den Willen haben, immer der Wahrheit zu folgen, damit ich im einzelnen den bestimten Willen auch wirklich sittlich bilde u. der erkanten Wahrheit unterthan mache. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach; dies gilt beziehungsweise auch von der rechtmäßigen Entwickelung; dieses Fleisch ist aber nicht bloß die Sinnlichkeit, sondern auch der Geist selbst, der Wille, insofern er noch nicht wahrhaft frei geworden ist. Der Geisteswille soll erst wahrhaft frei werden, was er von anfang an noch nicht ist; u. er ist erst frei, wenn jene Schwachheit, die zunächst mehr eine Ungeschicklichkeit ist, überwunden ist, wenn der Geist nicht blos im allgemeinen willig ist, den Willen Gottes zu thun, sondern auch in jedem bestimten Falle dieselbe sichere Willigkeit zeigt. Was im Stande der Sündhaftigkeit zu einem sich widerstreitenden doppelten Willen wird [Röm. 7, 15 ff.], das ist im vorsündlichen Zustande doch wenigstens als Unterschied vorhanden, einerseits ein rein besonderer, andrerseits ein wahrhaft vernünftiger, gottgeweihter, selbstverleugnender Wille. Ersterer soll nicht aufgehoben, aber dem letzteren zu vollem Einklang untergeordnet werden; u. der Wille muß dahin gebildet werden, daß der Mensch in jedem Augenblick sich sage: „ich will, doch nicht ich, sondern Gott, der in mir lebt". Der Wille darf nicht ein eigenwilliger sein, sondern muß zu einem gehorsamen gebildet werden, zum Gehorsam unter den göttlichen Willen, der kraft der Liebe zu Gott einswird mit dem eignen. Gehorchend unterscheidet der Mensch zwar den Eigenwillen von dem Gotteswillen, unterwirft aber, nicht widerwillig, sondern in Liebe willig, jenen dem in der Liebe angeeigneten göttlichen Willen, verklärt jenen immer mehr liebend durch diesen, also daß nicht mehr zwei Willen sind, sondern nur einer, nicht durch Vernichtung, sondern durch Liebe, nicht

durch Gewalt, sondern in Freiheit, nachfolgend dem Vorbilde Christi in steter Vollbringung des Wortes: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe" Luc. 22,42; Mt. 6,10; Joh. 5,30; Ps. 40,9; Jer. 7,23; Mt. 7,21; 12, 50; 1 Joh. 2,17; Hebr. 13,21]. Mit Christo [Joh. 4,34] muß jeder sittliche Wille sagen: „meine Speise ist die, daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat"; Gehorsam ist der Seele Speise, bildet u. kräftigt den Willen zu immer freierem u. heiligerem wollen. - Nur die, welche der Geist Gottes treibet, die von ihm sich willig führen lassen, in ihm u. durch ihn allein wollen, die sind Gottes Kinder [Röm. 8,14].

Auch bei der Bildung des Willens haben wir also die Beschaffenheit u. den Grad zu unterscheiden. Es kann wol ein Wille der Beschaffenheit nach gut sein, das Gute anstreben, das Böse verabscheuen, aber der Stärke nach schwach, nicht standhaltend, sondern bei Schwierigkeiten erschlaffend; er mag anfangen, aber nicht vollbringen; gute Vorsätze sind noch kein wahrhaft sittlicher Wille, u. der Weg zur Hölle ist mit lauter guten-Vorsätzen gepflastert. Wer nur anfangs guten Willen hat, aber nichts ausführen mag, ist in seinem Willen noch unfrei, hat ihn noch nicht in seiner Gewalt, ist noch sittlich unmündig; er will nicht in jedem Augenblicke wirklich, was er im allgemeinen will. Der Mensch soll also seinen Willen ganz in die Herschaft der sittl. Vernunft stellen, zur Freiheit bilden, damit er nicht im einzelnen den allgemeinen guten Vorsätzen Widerstand leiste, daß nicht ein Wille des Fleisches gegenübertrete dem Willen des Geistes.

III. Das sittliche Thun in Beziehung auf andere Menschen.

§. 123.

a. Das sittliche s c h o n e n des andern zeigt sich in der wirklichen Anerkennung seiner s i t t l i c h e n P e r s ö n l i c h k e i t, also seiner persönlichen Selbständigkeit, Freiheit u. Ehre.

α) Die persönliche Selbständigkeit u. Freiheit, welche der Ausdruck des sittlich-vernünftigen Wesens des Menschen ist, darf durch andere nur um höherer sittlicher Zwecke willen beschränkt werden, nämlich entweder, um den noch sittlich u. geistig unmündigen zu wirklicher Freiheit zu e r z i e h e n, oder um der sittl. Zwecke des sittl. Ganzen, der Gesellschaft willen. — β) Die persönl. E h r e des andern wird bewart, wenn ich ihn als ein sittlich-vernünftiges, zur Ebenbildlichkeit Gottes u. zur Gotteskindschaft berufenes Wesen, als zur sittl. Gemeinschaft mit mir befähigt u. berechtigt anerkenne u. behandle u. in Beziehung auf ihn nichts thue, was damit in Widerspruch stände, was

ihn als außersittlich, oder unverdient als widersittlich u. unvernünftig bezeichnete; dies ist die Pflicht der Achtung gegen den Nächsten, u. darin der Achtung der persönl. Würde des Menschen überhaupt, die Pflicht der Schonung u. Bewarung des guten Namens des Nächsten. — γ) Aus beiden folgt die schonende Achtung alles dessen, was dem Nächsten eigen ist, als Besitz angehört, seines Eigentums im weitesten Sinne des Worts, was er sein zu nennen ein Recht hat, also bestimtes vermeiden alles dessen, wodurch es dem Nächsten verkürzt oder entfremdet wird.

Wie die eigene Sittlichkeit nicht in zuchtloser Willkür besteht, sondern in Beherschung des Eigenwillens durch den Gotteswillen, so gibt es auch kein sittliches bilden des andern ohne Beschränkung seines Eigenwillens, also seiner besonderen Freiheit, grade um der höheren persönlichen Freiheit willen. Das Kind kann nicht erzogen werden, ohne daß seinem noch unreifen, unverständigen Willen vielfach Schranken gesetzt werden; in der Person des Erziehers tritt ihm die sittl. Ordnung entgegen, unter die es seinen Eigenwillen beugen soll; grade das gehört zu dem sittl. schonen der Persönlichkeit des Kindes, daß ich es nicht der Verwilderung überlasse. Wie das Kind den Eltern, so steht der einzelne Mensch dem sittl. Ganzen gegenüber. Wer den Beruf des regierens hat, muß auch die Freiheit des einzelnen in die Ordnung des Ganzen einfügen, jene also theilweise beschränken, damit alle wahrhaft frei werden; u. in einem sittl. Gemeinwesen hat jeder einzelne die Aufgabe, an der Verwirklichung der sittl. Ordnung mitzuwirken, also wie den eignen, so auch den Eigenwillen andrer in Schranken zu halten. Das sittliche schonen der andern ist also nie ein unbedingtes, sondern hat an der Pflicht des sittl. bildens seine Schranke; innerhalb dieser tritt jene um so bestimter hervor. Das beschränken darf nie den andern zu einem bloßen willenlosen Gegenstand der Willkür machen; das Recht des zu erziehenden oder zu leitenden, selbständige sittl. Persönlichkeit mit eigenem sittl. Zwecke zu sein, darf nie aufgehoben werden. Auch der sittlich noch unmündige darf nie als bleibend unmündig behandelt, nie nur als Mittel zum Zweck, sondern muß als Zweck seiner selbst behandelt werden. Eine sklavische Erziehung ist sündlich; Willkürherschaft ist widersittlich, gleichviel ob sie von einem oder von einer die Minderzahl unterdrückenden Mehrzahl ausgeübt wird. Die Sklaverei hat für die sündliche Welt ihr Recht; im Gebiete der reinen Sittlichkeit ist sie schlechthin widerrechtlich.

Die Schonung u. Bewarung der persönlichen Ehre des Nächsten, schon im A. T. als Hauptgebot erscheinend [Ex. 20, 16; Lev. 19, 16], gilt auch im Christentume als eine der wesentlichsten Pflichten [Mt. 5,

21. 22]. Der Nächste hat ein Recht an mich auf Achtung seiner Ehre, auf seinen guten Namen. Der Mensch ist nicht bloßes Einzelwesen, sondern lebendiges Glied eines sittl. Ganzen; die persönliche Ehre, der gute Name, ist das sittliche Band, welches die Gesamtheit zusammenhält; wer seine Achtung in der Gesellschaft verloren hat, steht außerhalb ihres sittl. Gesamtlebens, ein abgefallenes, bald verwelkendes Blatt. — Das schonen des fremden Eigentums [Ex. 20, 15. 17; Lev. 19, 35. 36; Deut. 25, 13 ff.; 27, 17; 1 Thess. 4, 6] ist nur eine besondere Weise des schonens der Person des andern. Im Eigentume schafft sich der Mensch eine Welt um sich, die als das Erzeugnis seines arbeitens ihm gehört, die er sein Verdienst nennt, für welche er also ein sittl. Anrecht auf meine Anerkennung u. Schonung hat.

§. 124.

b. Das sittliche aneignen u. bilden anderer Menschen ist wegen des gegenseitigen sittl. Verhältnisses der Menschen zu einander im rechtmäßigen Zustande immer vereinigt, u. jedes ist zugleich auch das andere; u. beides zugleich bekundet sich in der sittl. Liebesthat. In der thätigen Liebe gegen den Nächsten vollbringt der Mensch auch die Liebe gegen sich selbst, denn der geliebte Mensch wird mit dem liebenden verbunden, ihm angeeignet; u. die thätige Nächstenliebe ist also aneignen u. bilden zugleich, sowol in Beziehung auf den Nächsten, wie auf die liebende Person selbst. Die Liebesübung hebt den Gegensatz der einzelnen Personen auf, bewart aber zugleich deren sittliches Recht u. sittl. Selbständigkeit.

Es ist beachtenswerth, daß in der h. Schrift nie von Menschenliebe, sondern immer von Nächstenliebe die Rede ist; [Mt. 6, 14. 15. ist nur scheinbar eine Ausnahme, weil da die Menschen Gott gegenübergestellt werden]. Christi Liebe zu uns heißt wol Liebe zu den Menschen od. zu den Brüdern, aber nie Liebe zum Nächsten; unsere Liebe aber zu den Menschen überhaupt, nicht bloß zu den christl. Brüdern, heißt immer Liebe zum Nächsten. Damit wird schon die sittliche Beziehung der Menschen zu einander unmittelbar bekundet. Nicht als bloßer einzelner Mensch tritt mir der andere gegenüber, sondern als der, der mir nach Gottes Willen nahe ist, mir zur vollen Liebe angehört, so nahe, daß nichts fremdes zwischen ihm u. mir sein soll. In der Liebe wird der Nächste mein u. ich werde sein; sie ist also ein gegenseitiges aneignen; u. indem ich dadurch meinen Lebenskreis u. den seinigen erweitere, ist sie zugleich ein gegenseitiges bilden. Die Liebe will nicht bloß des andern Wohl, sondern auch des andern Liebe. In der Liebesthat bilde

ich den andern, indem ich mich ihm mittheile, u. zwar grade von meiner sittlichen Seite, als liebenden; ich erfreue ihn, erhöhe sein sittl. Leben, indem ich ihn selbst zur Gegenliebe anrege. Zugleich aber übe ich auch ein bilden an mir selbst, indem ich selbst durch diese Vereinigung in meinem geistig sittl. Dasein erhöht u. gefördert werde, indem ich mir ein anderes geistiges Sein geistig aneigne.

Das Gesetz der Liebe erklärt Christus als das höchste aller Gebote, u. die Nächstenliebe als den Inbegriff aller sittlichen Pflichten gegen den Nächsten [Mt. 22, 39. 40 ||; Joh. 13, 34. 35; 15, 12. 17; vgl. Röm. 12, 10; 13, 8-10; Gal. 5, 14; Eph. 5, 2; 1 Thess. 4, 9; 1 Cor. 13, 1 ff.; 1 Petr. 1, 22; 4, 8; 1 Joh. 3, 11; Jac. 2, 8; Hebr. 13, 1]. Alle Pflichterfüllung gegen den Nächsten ist Liebesübung; wenn nicht, ist sie Trug; was nicht aus der Liebe kommt, ist sittlich nicht bloß werthlos, sondern unsittlich, weil lügnerisch. In der Liebe bewärt sich die rechte Gotteskindschaft [1 Joh. 4, 12. 13], „denn die Liebe ist von Gott, u. wer lieb hat, der ist von Gott geboren u. kennet Gott" [1 Joh. 4, 7]; menschliche Liebe ist dankende Gegenliebe für die Liebe, die uns zuerst geliebt, ist ein rechter Gottesdienst [Jac. 1, 27]; u. die Liebe zu Gott muß sich nothwendig auch in der Liebe zu den von Gott geliebten bekunden [1 Joh. 4, 20. 21; 5, 1. 2]. Das Gebot der Nächstenliebe gilt schon im A. T. als eine Hauptpflicht [Lev. 19, 18] u. ist ausdrücklich selbst auf die Nicht-Israeliten [v. 34; Deut. 10, 19; Micha 6, 8; Sach. 7, 9] ausgedehnt; man vergleiche dies mit der gerühmten „Humanität" der Griechen, denen jeder Nichtgrieche ein rechtloser Barbar war. „Wie dich selbst" sollst du den Nächsten lieben; das ist nicht eine bloße Vergleichung zweier neben einander hingehenden Liebesweisen, sondern beide sind wesentlich nur eine Liebe; eine wahrhaft sittliche Liebe zu sich selbst als zu einer sittl. Persönlichkeit bekundet sich nothwendig auch als Liebe gegen andere sittliche Wesen, durch welche eben das eigne vernünftige Dasein erhöhet wird; wahre Nächstenliebe ist auch zugleich wahre Selbstliebe. Das zeigt sich sogar schon in der falschen Nächstenliebe; jeder sucht irgendwie Freundschaft u. Liebe u. fühlt sich unglücklich in der Vereinsamung; daher sagt der Herr: „wenn ihr nur liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben, thun dasselbe nicht auch die Zöllner?" [Mt. 5, 46. 47, vgl. Luc. 6, 32]. Wenn nun schon eine falsche Nächstenliebe zugleich eine Selbstliebe ist, um wie viel mehr die wahre Nächstenliebe; freilich nicht so, daß ich den Nächsten nur um meiner selbst willen liebe, denn das wäre Selbstsucht, sondern so, daß ich den Nächsten um Gottes willen liebe u. in dieser Gottesliebe zugleich das eigne sittliche Leben gewinne u. in der Nächstenliebe wahren sittl. Genuß finde.

Die sinnbildliche Bezeichnung der gegenseitigen Liebeseinigung

ist die leibliche Berührung, besonders das darreichen der Hände [2 Kön. 10, 15; Gal. 2, 9], in höherer Weise der Kuß, der um so innigere Liebesgleichheit zeigt, je mehr er gegenseitig ist: der Kuß auf Stirn u. Wange ist mehr das Zeichen einer herablassenden oder entfernteren Liebe, der Handkuß der der ehrfurchtsvollen, das küssen der Füße Zeichen der demütig unterwürfigen Liebe [Luc. 7, 38; Jes. 49, 23], der Kuß auf den Mund das der gegenseitigen vertrauten u. innigen Liebe, daher besonders auch die geschlechtliche Liebe bekundend. Der Kuß wird in der h. Schr. als das Zeichen der Liebe zwischen Eltern u. Kindern [Gen. 27, 26. 27; 31, 28. 55; 48, 10; 50, 1; Ex. 18, 7; Ruth 1, 9; 1 Kön. 19, 20; Luc. 15, 20], zwischen Geschwistern u. Verwandten [Gen. 29, 11. 13; 33, 4; 45, 15; Ex. 4, 27; Ruth 1, 14], zwischen Freunden [1 Sam. 20, 41], als Huldigung [1 Sam. 10, 1; Ps. 2, 12; Luc. 7, 38], u. als sonstiger Liebesausdruck [2 Sam. 20, 9; Mt. 26, 48 f. ||; Luc. 7, 45; Ap. 20, 37] bezeichnet, daher ist er auch ein Sinnbild der Versöhnung [Gen. 33, 4; 2 Sam. 14, 33; Luc. 15, 20], u. der Bruderkuß in der alten Kirche in allgemeiner Sitte [Röm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12; 1 Thess. 5, 26; 1 Petr. 5, 14].

§. 125.

Die thätige Liebe ist ein sichmittheilen an den andern, ein mittheilen des eigenen an ihn, um sein Leben zu erhöhen. Sie bekundet sich also in Dienstleistung u. Wohlthun; alles sittl. Gemeinschaftsleben ist gegenseitiger Liebesdienst; jede Liebesthat ist ein Opfer. Die mittheilende Liebe theilt alles mit, woran sie selbst mit Liebe hängt: a) Den eigenen geistigen Besitz, um dadurch das geistige Leben u. den geistigen Besitz des andern zu fördern, in der aufrichtigen u. wahrhaftigen Selbstmittheilung. Dieser entspricht auf seiten des andern die entgegenkommende aufnehmende Liebe als Vertrauen, also die Bereitwilligkeit, durch aneignen der geistig sich mittheilenden Liebe des Nächsten sich bilden zu lassen, das offensein für die sich offenbarende Wahrhaftigkeit; b) den äußerlichen Besitz, also die Gewärung der eignen Kräfte zur Hilfe für den bedürfenden, in der Erfüllung der Pflichten der Wohlthätigkeit u. Dienstfertigkeit. Sich mittheilend u. opfernd erwirbt die Liebe ein Recht an des andern erwidernde Liebe, an Dankbarkeit in Gesinnung u. That.

Die Liebe theilt dem geliebten liebend das geliebte mit; nur woran ich selbst ein Wohlgefallen habe, was ich liebe, kann ich liebend mittheilen; darum eben ist jede wahre Liebesthat ein Opfer, aber nicht ein

sträubend u. schmerzlich gebrachtes; die Liebe macht es leicht; jedes Opfer aber wird Gott dargebracht; nur wer um Gottes willen Liebe übt, bringt rechtes Opfer. Wohlthun u. mittheilen wird in der h. Schrift ausdrücklich als ein Gott wohlgefälliges Opfer erklärt [Hebr. 13,16]. Das Scherflein des Armen, aus Liebe gebracht, gilt mehr als die reiche Gabe des leichtsinnigen Verschwenders; ja wer den rechtmäßig erworbenen Besitz nicht sittlich liebt, kann von demselben gar kein Opfer bringen.

Christus stellt als bestimmende Regel für das Verhalten gegen den Nächsten das Wort hin: „alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen; das ist das Gesetz u. die Propheten" [Mt. 7,12]. Die wahre Selbstliebe ist also das Vorbild u. das Maß der Nächstenliebe; das eigne vernünftige Streben bekundet, was das der andern sei, u. soll sich mit diesem in Einklang setzen; was ich mir als Recht an den andern erringen will, sei zuerst eine Pflicht gegen den andern. Christus deutet damit zugleich an, daß die Liebe auch Gegenliebe schafft, sich also zuletzt auf den liebenden zurückwendet. Es ist dies eine praktische Lebensregel zur Beantwortung der Frage: wie soll ich in jedem einzelnen Falle die Liebe üben? u. gibt in der Antwort: grade so, wie ich an mir gethan wünschen würde, eine sehr sichere Regel, vorausgesetzt, daß nicht mein sittl. Bewußtsein überhaupt verwirrt ist, so daß ich gar nicht mehr wüßte, was zu meinem Frieden dient. Großes wird nur durch großes verkauft, Liebe nur durch Liebe. Alle Liebe will dienen; Nächstenliebe ist dienende Liebe. „So jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener, u. wer da will der vornehmste sein, der sei euer Knecht, gleichwie des Menschen Sohn nicht gekommen ist, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene u. gebe sein Leben zur Erlösung für viele" [Mt. 20,26 ff]. Christi Liebe, das höchste Vorbild, ist selbst der höchste Liebesdienst u. hat das höchste Opfer gebracht; alle Gottesliebe ist Gottesdienst; alle Nächstenliebe ist ein Gottesdienst zum Dienste des Nächsten. „Niemand suche, was sein ist, sondern ein jeglicher, was des andern ist" [1 Cor. 10,24]; die Liebe zu sich selbst darf nicht zur Trennung von dem andern u. zur selbstsüchtigen Ausbeutung desselben werden; die Selbstsucht muß geopfert werden, um die wahre Selbstliebe in der Nächstenliebe wiederzufinden. „Gedenket des Wortes des Herrn Jesu: geben ist seliger denn nehmen" [Ap. 20, 35]; geben macht unmittelbar in der Liebesthat selbst seliger, ist, obgleich ein opfern, doch zugleich ein empfangen, ein entzünden der Gegenliebe, ein nachahmen Gottes u. Christi, der aus Liebe alles dahingegeben hat; seliger ist es als nehmen, nicht etwa, als ob wir nur geben, u. nicht Liebesthat dankbar annehmen sollten, denn wer aus Liebe nicht nehmen kann, kann auch aus Liebe nicht geben, u. wer aus Stolz nicht nehmen

will, gibt auch nur aus Stolz, sondern: dasjenige nehmen ist nicht selig u. macht nicht selig, welches nicht geben will, nur haben, wo also der Mensch nur auf das nehmen als solches sieht, nicht auf die Liebe, die es gibt, nur die Gabe besitzen, nicht aber die Liebe anerkennen u. sie in Liebe wiedervergelten will. Der sittl. Mensch nimt wol auch gern aus Liebe von der Liebe, aber nicht um der Gabe, sondern um des Gebers willen, trachtet wol darnach, Liebe zu empfangen, aber nur darum, weil er selbst liebt. Es ist schon bei den rohesten Gestalten des sittl. Bewußtseins ein allgemein anerkantes Zeichen der Liebe, Geschenke zu geben [Gen. 13, 16; 45, 17 ff]; es gibt keine Liebe, die sich nicht mittheilen will, die dem andern nicht freigebig das zur Freude, zum Genuß darbieten möchte, woran der liebende selbst Freude u. Genuß hat, u. nicht diese mittheilende Liebe in einem aufopfern bezeugte [Gen. 24, 22. 53; 32, 13 ff; 42, 25; 43, 11; 45, 22 f; 1 Sam. 9, 7 ff; 18, 4; Spr. 18, 16]. Bei einigen rohen Völkern tauschen Freunde ihre Namen gegenseitig um, wie es von einer Seite ja auch bei unsern Frauen geschieht; das ist auch ein Liebesopfer.

Die mittheilende Liebe theilt wol alles mit, was sie selbst liebt, aber sie gibt nicht alles weg; der geistige Besitz wächst im mittheilen. Die Mittheilung des eigenen geistigen Besitzes ist die Vollbringung der Wahrhaftigkeit. Der vernünftige Geist hat kraft seiner Pflicht des geistigen aneignens ein unbedingtes Recht an die Wahrhaftigkeit der Selbstmittheilung des andern, obgleich nicht ein unbedingtes an die Mittheilung alles dem andern bewußten. Die Liebe duldet kein falsch; u. obwol es in dem Leben auch des Gerechten Dinge geben mag, besonders innere Zustände, die nicht jedem andern kraft dessen Eigentümlichkeit mitgetheilt werden können u. dürfen, z. B. nicht dem sittlich noch unmündigen, so ist schweigen doch wesentlich unterschieden von Fälschung. Die Wahrhaftigkeit wird in der h. Schr. auf die Liebe gegründet; „redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten, sintemal wir unter einander Glieder sind“ [Eph. 4, 25], weil wir also zu einem einigen sittlichen Leibe als lebendige Organe verbunden sind, einander angehören, für einander offen sein müssen. „Ich“, sagt Christus, „bin dazu geboren u. in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll“ [Joh. 18, 37]; das gilt von Christo auch als dem Menschensohne, u. daher auch von jedem Menschen; in die Welt aber ist Christus aus Liebe gekommen; u. aus der Liebe zeugete er die Wahrheit. Die Wahrheit ist das Gute u. Göttliche in Beziehung auf die geistige Mittheilung. Alles ist für den persönlichen Geist, u. der persönl. Geist ist für alle andern persönl. Geister da, muß für sie, sofern die Sünde keinen Schatten hineinwirft, vollkommen durchsichtig sein, damit der Geist, der seinem Wesen

nach das unterschiedene einigt, zur Wahrheit werde [Mt. 5, 37; vgl. Hiob 27, 4; Sach. 8, 16; Ps. 15, 2; 34, 14; Off. 14, 5]. Wo die Sünde noch nicht Macht ist, sondern die Liebe, da ist die Wahrhaftigkeit leicht u. ergibt sich von selbst; schwer wird sie erst, wo die Sünde waltet.

Nur als die Wahrhaftigkeit der liebenden Selbstmittheilung, nicht als eine besondere Pflicht des guten Beispiels darf die bildende Einwirkung auf andere durch die Selbstdarstellung des sittl. Charakters betrachtet werden [Mt. 5, 14-16; Röm. 14, 19; 15, 2; Phil. 2, 15; 3, 17; Tit. 2, 7; 1 Petr. 2, 9. 12. 15; vgl. 1 Cor. 4, 16; 11, 1; Phil. 4, 9; 2 Thess. 3, 7]. Niemand darf darum sittlich sein wollen, um sittlich zu scheinen; das wäre arge Heuchelei; aber niemand kann auch das wahrhaft sittliche an seiner Persönlichkeit verbergen wollen; das wäre auch Unwahrheit. Um durch sittliche Selbstdarstellung auf andere bildend einzuwirken, genügt es allerdings nicht, sich völlig unthätig zu verhalten, sich, so zu sagen, nur betrachten zu lassen, sondern es bedarf, den verschiedenen sittlich zu bildenden Persönlichkeiten gegenüber, auch einer Wahl der besonderen Weise jener Selbstmittheilung; Kindern gegenüber ist diese anders als bei sittlich mündigen; aber daraus folgt nicht, daß aus diesem sichmittheilen eine selbstgefällige Schaustellung werde, ein absichtliches sichhinstellen als sittlichen Urbildes, sei es auch nur in dieser oder jener Beziehung. Dies wäre selbst für einen Heiligen ein aufheben der geziemenden Demuth, ein ablenken der Gemüter von dem, der allein das vollkommene Urbild der Heiligkeit ist.

Das geistige mittheilen, auch das wahrhaftige, ist an sich noch nichts sittliches, denn es ist auf grund der Schranken des menschl. Einzelwesens gradezu ein Bedürfnis; daher die volle Einsamkeit eine so große Qual; der Einsiedler erträgt die selbstgewälte Einsamkeit nur darum, weil er in immerwärender geistiger Mittheilung begriffen ist, nämlich an Gott im Gebet; ein nicht betender, unfrommer Einsamer wäre entweder ein aufs härteste bestrafter, oder ein geistig verschrobener. Selbstmittheilung kann sogar sündlich sein, wie die zwecklose, unbedächtige Geschwätzigkeit; sittlich wird sie erst, wenn sie Bekundung der Liebe ist. Die liebende Selbstmittheilung suchet nicht das ihre, sondern das, was des andern ist. Lüge ist Haß, ist Lieblosigkeit; wo wahre Liebe ist, wird sie unmöglich; darum schmerzt Lüge von seiten der geliebten so sehr.

Weil die Wahrhaftigkeit ein Ausdruck der Liebe, fordert sie bei dem andern die entgegenkommende Liebe, das bereitwillige aufnehmen, das Vertrauen. Vertrauen auf Menschen wird in der h. Schr. freilich meist als trügerisch erklärt [Ps. 118, 8; Jerem. 17, 5. 6; ꝛc]; aber da ist nur von dem unfrommen Vertrauen die Rede, welches nicht auf Gott, sondern auf Menschen baut, u. von dem Zustande der Sündhaf-

tigkeit. Wo aber die Sünde noch keine Macht ist, da ist das gegenseitige Vertrauen die nothwendige Voraussetzung aller sittl. Gemeinschaft u. eine nothwendige Bekundung der Liebe. Mistrauen zerstört die Liebe. Der wahrhaftige hat für sein Wort ein sittliches Recht an Vertrauen; das Vertrauen ist die Kehrseite der Wahrhaftigkeit. Wie Christus für sich überall Glauben u. Vertrauen forderte, weil er die Wahrheit war, so darf jeder, der aus der Wahrheit ist, Vertrauen fordern; dieses ist also keine unwillkürliche Stimmung, sondern sittliche That. Das den Jüngern zum Vorbild hingestellte Kind ist dies auch für den kindlichen Glauben u. das Vertrauen.

Das mehr thatsächliche mittheilen in der Dienstleistung [Gen. 24, 18 ff.; 33, 12. 15; Ex. 2, 17; Deut. 22, 1 ff.; Mt. 21, 3; Joh. 12, 2; 13, 4 ff.; Apost. 28, 2; Gal. 5, 13; 1 Petr. 4, 10; Hebr. 6, 10; 13, 16; ꝛc.], mit welcher bei Voraussetzung der Sündlosigkeit noch die Wohlthätigkeit zusammenfällt, ist noch keine Barmherzigkeit, denn das Elend ist vor der Sünde noch nicht da; aber das Bedürfnis gegenseitiger Hilfe ist immer da, so lange noch nicht die letzte Vollkommenheit errungen ist, also auch die Pflicht des helfens durch Mittheilung eigener Kräfte u. Mittel, der gegenseitigen Ergänzung des Besitzes, dessen Verschiedenheit auf der der persönlichen Eigentümlichkeit ruht.

Die Liebe ist ihrem Wesen nach gemeinschaftbildend, fordert die Liebe des andern. Eine unerwiderte Liebe setzt Sünde voraus. Die Liebe gibt sich hin, aber gibt sich nicht auf, will sich wiederfinden in dem geliebten, wie das Licht nie leuchtet, ohne zu erleuchten. Der liebende Widerstrahl der Liebe, die Liebe als Frucht der Liebe, ist die Dankbarkeit. Wem Dank oder Undank gleichgiltig ist, hat keine Liebe; selbst der Herr weinte über Jerusalem, das seine Liebe verschmähte. Je wärmer die Liebe, um so schneidender wird des Undankes Kälte empfunden; u. nur der Hinblick auf Gottes Liebe vermag diesen Schmerz zu stillen. Recht an Dankbarkeit hat aber nur der, dessen Liebe selbst demütiger Dank ist gegen den liebenden Gott; ohne dies ist das vermeintliche Recht nur anmaßende Selbstsucht. Der sittl. Werth der Dankbarkeit u. das verächtliche des Undanks ist auch bei den rohesten Völkern anerkannt, wie ja selbst bei den Thieren die Dankbarkeit in leuchtenden Zügen auftritt; u. Christus erklärt darum diese Pflicht für eine selbst bei den Heiden geltende, auch dem natürlichen Bewußtsein von selbst sich empfehlende u. auch von dem natürlichen Menschen ausgeübte [Mt. 5, 46; Luc. 6, 32. 33; vgl. Ex. 2, 20; Jos. 6, 22 ff.; 1 Sam. 15, 6; 2 Kön. 5, 16. 23; Ruth, 2, 10 ff; Luc. 17, 16; Ap. 24, 3]. Aber nur die Liebe hat Recht an Dank; Wohlthat, die nicht aus der Liebe ist, die nur Dank will, verdient ihn nicht, weil sie Lüge ist.

§. 126.

Bei gleicher Stufe der geistig-sittlichen Reife verhalten sich die Menschen zu einander als sich gegenseitig gleichsehr bildend u. aneignend; je mehr aber ein Unterschied dieser Reife hervortritt, um so mehr überwiegt auch auf seite des sittlich höhergebildeten Menschen das bildende einwirken, u. auf der andern Seite das aneignen. Aber das Recht u. die Pflicht des bildenden einwirkens werden auf seiten des sittlich weniger entwickelten Menschen nie bis zum verschwinden herabgesetzt, u. auch dem sittlich noch unmündigen bleibt ein sittliches einwirken auf die sittlich höhergebildeten u. auf die Gesamtheit gewart.

Eine vollständige sittl. Gleichberechtigung aller Menschen in Beziehung auf ihr einwirken auf andere wäre eine vernunftlose Umkehrung aller sittl. Ordnung, eine Auflösung alles geschichtlichen Lebens in einheitlose Einzelwesen. Die Kinder stehen den Eltern nie in vollkommener Gleichberechtigung gegenüber, sondern verhalten sich ihnen gegenüber immer mehr aneignend als bildend, u. die Auflehnung der Kinder gegen die höhere sittl. Geltung der Eltern wird bei fast allen Völkern als höchster Frevel betrachtet, u. Ehrfurcht vor dem Alter als hohe Tugend. Auch die Gesellschaft ist ein sittliches Ganze, u. die weitergeförderten haben da naturgemäß die leitende u. erziehende Einwirkung auf die andern, u. das Ganze die höhere Geltung gegenüber dem einzelnen. Der höher gebildete sittl. Mensch steht dem sittlich unmündigen mit dem Rechte u. der Pflicht der erziehenden Einwirkung gegenüber; ein vollkommen heiliger Mensch hätte an sich das Recht zu geistig-sittlicher Herschaft, u. schon darum, nicht bloß als Gottessohn, ist Christus unser Herr. Trotzdem ist das Recht u. die Pflicht des sittl. bildens auch bei dem sittlich unmündigen nie gleich nichts; kindliche Unschuld hat schon manche Bosheit entwaffnet; es ist der unmittelbare Eindruck des schuldlosen Vertrauens, der Harmlosigkeit, welche die boshafte Gesinnung beschämt. Das in frommer Einfalt gesprochene Glaubenswort eines Kindes war oft die erschütternde Weckstimme für den in eitler Weisheit sich brüstenden Unglauben. — Auch der sittl. Gesamtheit gegenüber hat der einzelne das Recht u. die Pflicht einer bildenden Einwirkung, obgleich dieselbe bei einer rechtmäßigen Entwickelung des Gesamtwesens entschieden hinter das aneignen zurücktritt u. auch nach den verschiedenen gesellschaftlichen Stellungen des einzelnen verschieden ist.

IV. Das sittliche Thun in Beziehung auf die gegenständliche Natur.

§. 127.

a) Das sittliche schonen, an welches die Natur kraft ihres Wesens als Gottes vollkommen geschaffenes Werk u. als Ausdruck der göttlichen Liebe u. Weisheit ein Recht hat, bekundet sich darin; daß der Mensch bei der ihm als sittl. Aufgabe gestellten Herschaft über die Natur diese ihre göttliche Seite mit Ehrfurcht betrachtet, alle zwecklose u. muthwillige Änderung oder Vernichtung der Naturdinge, besonders aber das quälen der fühlenden Naturwesen unterläßt, vielmehr an der Natur, besonders in deren höheren Erscheinungen, eine fromme Liebe bethätiget, indem er sie in ihrem Dasein bewart. Die Pflicht des liebenden schonens steigt in dem Grade, in welchem das Naturgeschöpf in wirklicher Beziehung zu dem menschlichen Leben steht u. in dessen sittlichen Wirkungskreis als helfendes Glied mit eintritt.

Die sittl. Liebe zur Natur ist Dankbarkeit gegen Gott, der sie uns zum sittl. Genuß u. zur sittl. Herschaft gegeben; u. dem noch reinen Menschen gab Gott nicht eine ihn fremd u. furchterweckend anblickende, sondern eine paradiesische Natur. Gott liebt seine Natur, u. aus ihr blickt uns die schöpferische Liebe Gottes entgegen, die selbst vielfache natürliche Andeutungen des Sittlichen in die Natur gelegt hat; Christus selbst fordert Achtung für die Natur, denn der Himmel ist Gottes Thron u. die Erde ist seiner Füße Schemel [Mt. 5, 34. 35], u. in dieser religiösen Erfassung der Natur liegt der Grund, warum es auch sittliche Pflichten gegen die Natur geben kann, (gegen Rothe, III, §. 866). Mit Ausnahme der Indier, welche die Natur als das erscheinende göttliche Wesen selbst verehren, hat kein Volk eine so hohe Achtung vor der Natur bekundet als die Israeliten; die Gesetzgebung des A. T. überragt in liebender Schonung der Natur alle andern. Besonders die Hausthiere werden unter den schonenden Schutz u. die Pflege des Gesetzes gestellt [Spr. 12, 10]; dem dreschenden Ochsen darf nicht das Maul verbunden werden [Deut. 25, 4]; am Sabbat hat auch das Vieh Ruhe [Ex. 20, 10]; u. im Sabbatjahre soll Vieh u. Wild auf den Brachen weiden können [Ex. 23, 11; Lev. 25, 6. 7, Gr.]; dem unter seiner Last fallenden oder sich verirrenden Thiere eines andern soll man helfen [Ex. 23, 5; Deut. 22, 1 ff.; vgl. Mt. 12, 11]; kein Thier darf verschnitten oder sonst verstümmelt werden [Lev. 22, 24]; ja selbst die Vermischung von Thieren verschiedener Arten wird in hoher sittl. Anerkennung des Rechtes der Naturwesen verboten [Lev. 19, 19]. In zartsinnigster Weise wird selbst eine nur sinnbildliche Grausamkeit untersagt; „du sollst ein Böckchen

nicht kochen in der Milch seiner Mutter" [Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21]; es macht den Eindruck grausamen Hohnes, wenn die Milch, dazu bestimt, das Leben des Jungen zu nären, dazu verwandt wird, den Tod desselben zu begleiten. Dahin gehört auch, wenn es verboten wird, das Kalb, die Ziege oder das Lamm mit seiner Mutter an demselben Tage zu schlachten [Lev. 22, 28], oder eine brütende Vogelmutter mit dem Nest zu nehmen [Deut. 22, 6. 7]. Die zartsinnige Erzälung von der Fürsorge Gottes für die Thiere bei der Sündfluth ist ein hohes Vorbild des sittl. schonens der Thiere von seiten des Menschen; u. in seinen Bund mit Noah schließt Gott auch die Thiere ein u. verheißt, sie zu schonen [Gen. 9, 10. 15]. Christus selbst schildert sein Verhältnis zu der gläubigen Gemeinde in einem lieblichen Bilde von dem seine Herde liebenden Hirten [Joh. 10; vgl. Mt. 18, 12. 13].

Das auf frommem Sinne ruhende achtungsvolle schonen aller zur Nahrung des Menschen gehörigen Dinge ist eine so natürliche Äußerung des sittl. Bewußtseins, daß es fast bei allen, auch rohen Völkern, gilt. Christus bestätiget diese sinnige Scheu [Joh. 6, 12]. Dieses schonen hat wesentlich sinnbildliche Bedeutung, ist die Bekundung des Dankes für „die liebe Gottes Gabe", der nicht duldet, daß diese Liebesgabe in muthwilligem Spiel u. zweckloser Verwüstung zerstört oder verächtlich in den Koth geworfen werde.

§. 128.

b) Das sittliche aneignen der Natur ist entweder ein rein geistiges oder ein thatsächliches. — 1. Das geistige aneignen ist außer dem rechtmäßigen Streben nach möglichst hoher Erkentnis der Natur, als der Bekundung der göttlichen Macht, Liebe u. Weisheit, besonders die sinnige Betrachtung der Natur in ihren sinnbildlichen Hinweisungen auf das Sittliche, indem Gott in sie die natürlichen Vorbilder des Sittlichen gelegt hat.

Die sinnig-sittliche Naturbetrachtung ist zugleich die fromme u. die dichterische*); sie ist nicht ein Spiel des Witzes, sondern ist wahrhaftige Wirklichkeit. Die Natur ist nicht sittlich, aber sie ist von dem geschaffen, der selbst die vollkommene Sittlichkeit ist. Die von dem heiligen Gott geschaffene Natur muß diese Heiligkeit selbst wie in einem Spiegel darstellen; u. das ist der hohe u. geheimnisvolle Reiz der Natur, daß sie nicht bloß Natur ist, sondern daß überall der Geist aus ihr herauslispelt u. durch die sie hindurchrauschet. Die Natur offenbart uns nicht bloß Gottes Schöpfersmacht, Weisheit u. Herlichkeit [Röm.

1) Vgl. Zöckler, theologia naturalis, 1859.

1,20; Hiob 37 ff; Ps. 97; 104; 111,2; 147,8 ff]; *) die Himmel erzälen nicht bloß seine Ehre [Ps. 19,2 ff], sondern auch Gottes Liebe wird uns in der Schöpfung kund [Mt. 6,26 ff; Ap. 14,17] u. Regenbogen [Gen. 9,12 ff.] u. Sternenhimmel sind Sinnbilder der göttl. Treue [Gen. 15,5]. Aber es liegt für das sittl. Bewußtsein noch mehr darin; die Schönheiten der Natur sind die Ahnungen der geistigen Schönheit. Es ist kein leeres Spiel, wenn man sittliche Ideen selbst in Pflanzen sinnbildlich angedeutet findet; man fühlt sofort die Verwandtschaft des Eindrucks auf das Gemüt zwischen einer zarten Rose u. einer rechten Jungfräulichkeit, zwischen einem Veilchen u. kindlicher Demuth, zwischen einem Eichbaum u. der Charakterfestigkeit. Wenn aber die Thiere so oft gradezu an menschlich-sittliche Eigenschaften erinnern, so ist dies der heilige Schöpfergeist, der in ihnen waltet, u. in dem bloß natürlichen doch schon die keimartigen Vorzeichen des Sittlichen blicken läßt. Die Ameisen, die Bienen u. a. sind natürliche Vorbilder der Tugend des Fleißes [Spr. 6,6]; Gott ist es, der sie für ein gemeinsames Wohl emsig sorgen läßt, der in ihnen wirkt, um zu dem Menschen ein deutliches Wort der Mahnung u. der Lehre zu reden. Der Vögel Sorge für ihre Jungen, des Hundes u. des Pferdes Treue sind Bekundung eines tiefsinnigen Charakters der Natur. Die stille Sanftmuth u. die harmlose Duldsamkeit des Lammes wird selbst als Bild auf Christum angewandt [Jes. 53,7; Joh. 1,29. 36; 1 Petr. 1,19; Off. 5,6 u. a.]; Christus selbst gebraucht das Bild der Taube von der Lauterkeit des Herzens [Mt. 10,16]. Die Thierfabel hat etwas mystisches u. enthält tiefe Wahrheit. Das anziehende u. überzeugende in ihr ist dieses innerliche, geheimnisvolle, daß in dem Thiere ein Göttliches waltet u. aus dem Thiere uns anblickt, eine der Natur verborgen inwonende Sittlichkeit, u. daß, was in dem Thiere als Bild menschlicher Sünde erscheint, auch mehr als bloßes spielendes Bild, vielmehr wirklich die Wurzel dessen ist, was bei dem Menschen zur Sünde wird, wärend es dort rechtmäßige Beschränkung ist.

§. 129.

2) Das thatsächliche aneignen der Naturdinge zur Nahrung u. dadurch zugleich zum sinnlichen Genuß, also durch Vernichtung der lebendigen Naturdinge, ruht auf dem sittl. Rechte des Menschen über die Natur; u. die Schranken des Genusses der zum Zweck der Nahrung dienlichen Naturdinge liegen weniger in den Naturdingen selbst, als in dem Maße u. dem sittl. Zustande des Menschen u. in dem Gedanken des sittlich schicklichen. Auch das Fleisch der Thiere

*) Bridgewaterbücher, 9 Bd., 1836 ff; O. Köstlin, Gott in d. Natur, 1851, 2 B.

ist dem Menschen zur Nahrung erlaubt, also auch das tödten derselben zum Zweck der Nahrung gestattet, doch alle Grausamkeit u. alles Spiel der Lust dabei zu meiden. Die Jagd gilt nur in jenem Sinne u. nicht zur Lust als sittlich. — Als Getränk sind dem Menschen nicht bloß die unmittelbar natürlichen Flüssigkeiten gestattet, sondern auch künstlich bereitete, auch die weinartigen; unsittlich ist nur deren Misbrauch zur Berauschung.

Welche Dinge an sich zu Nahrungsmitteln geeignet seien, ist keine sittliche, sondern eine naturwissenschaftliche Frage. Wenn für den Zustand der Sündhaftigkeit das erziehende Gesetz Gottes grade auch auf diesem Gebiete den Menschen unterscheiden läßt zwischen reinem u. unreinem u. ihm eine Menge an sich geeigneter Nahrungsmittel untersagt, so gilt dieses Gesetz der beschränkenden Zucht nicht für die von der Sünde noch nicht berührte Menschheit. Da gilt vielmehr das Wort Christi: „was zum Munde eingehet, das verunreiniget den Menschen nicht" [Mt. 15, 11; vgl. Tit. 1, 15; Apost. 10, 15; Röm. 14, 1 ff. 20; 1 Cor. 10, 25 ff.]. Nicht der Gegenstand an sich macht eine Speise zur sündlichen, sondern die Gesinnung des essenden, die Weise des Genusses, wenn man nämlich Gottes vergißt über dem sinnlichen, seiner sittlichen Würde vergißt über dem Genuß, nicht das Bedürfnis, nur die Lust zum Zweck macht u. nicht das im Zwecke der Nahrung liegende Maß beachtet.

Die Zuläßigkeit der Fleischnahrung, vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus unzweifelhaft, ist von sittlichem Standpunkte aus bestritten worden. Die Askese aller Zeiten legt auf die Enthaltung von Fleisch großen Werth; die Indier weisen die Fleischnahrung unbedingt zurück, weil sie auf grund pantheistischer Weltanschauung das schlachten von Thieren anders als zum Opfer für Frevel halten.*) Die Manichäer (u. Essener?) enthielten sich ebenfalls alles Fleisches. Das zurückweisen der Fleischnahrung beim fasten hat weniger einen gegenständlichen als einen innerlichen Grund. Nach Hieronymus waren Fleisch u. Wein ursprünglich unerlaubt u. wurden erst nach der Sündfluth gestattet, im Christentum aber seien sie unstatthaft.**) Paulus erwänt ähnliche Ansichten [Röm. 14, 2]. Jehovah gewärte den Menschen nach der Sündfluth ausdrücklich auch die Thiere zur Nahrung [Gen. 9, 3], wärend bei dem Schöpfungssegen [Gen. 1, 29] nur von Pflanzennahrung die Rede ist; daraus haben einige geschlossen, vorher sei Fleischnahrung unerlaubt gewesen; von einem früheren Verbot ist aber keine Rede, u. zu einer An-

*) S. des Verf.'s Gesch. des Heident. II, S. 466 ff. — **) Ep. 79. ad Salvin., I, p. 500; ed. Vallars.; adv. Jovinian. t. I, p. 267. 342.

derung eines solchen lag kein ersichtlicher Grund vor; bei der fortschreitenden Verderbnis der Menschen wäre eher eine Beschränkung früherer Rechte erklärlich; u. Gottes Weisung an Noah macht durchaus den Eindruck einer ausdrücklichen Bestätigung eines früheren Rechtes; u. die segnende Berechtigung, zu herschen über die Fische im Meer ꝛc. [1,28] würde kaum einen rechten Sinn haben, wenn nicht auch das Recht darin läge, sie zu essen. Abel brachte Opfer von den Erstlingen seiner Herde u. von ihrem Fette [Gen. 4,4]; da nun zum Opfer immer das auch für den Menschen werthvollste dargebracht wurde, so ist es wahrscheinlich, daß der Mensch die Herde auch um der Fleischnahrung willen hielt, worauf auch die Röcke von Fellen [3,21] deuten. Wäre die Fleischnahrung nur ein Zugeständnis an die Sündhaftigkeit, was ohnehin keinen rechten Sinn hat, so würde sie nicht beim Passah u. bei den Opfern angeordnet sein, so würde vor allem auch Christus sich derselben enthalten haben, wärend wir das Gegentheil wissen [Mt. 11,19; vgl. Mc. 2,19; Joh. 2,2 ff.; Mt. 26,17 ff.]. Paulus erklärt die Enthaltung von Fleisch für Glaubensschwäche [Röm. 14,2; vgl. 21; 1 Cor. 10,25]; dem Petrus werden in dem Gesicht grade Thiere zur Nahrung dargeboten [Apost. 10,11 ff.], u. die Thiere sind dazu bestimt, geschlachtet zu werden [2 Petr. 2,12; Deut. 12,15. 20]. Allerdings kann der Mensch auch ohne Fleisch bestehen u. er hat sicherlich Grund, nicht ohne Noth u. nur aus Übermuth den Tod der Thiere zu vermehren, aber da es in der Naturordnung selbst begründet ist, daß die Thiere einander zur Nahrung dienen, so muß es auch dem Menschen unverwehrt sein, seine Nahrung sich aus dem Thierreiche zu nehmen. — Liegt in dem tödten eines Thieres etwas dem ursprünglichen Frieden zwischen dem Menschen u. der Natur u. etwas dem natürlichen Gefühle widersprechendes, u. könnte man daraus schließen, daß erst die in Noahs Segen allerdings angedeutete Veränderung des ursprünglichen Verhältnisses die Fleischnahrung sittlich möglich gemacht habe, so löst sich dieses Bedenken durch den Hinblick auf die uralte, auch bei den heidnischen Völkern weitverbreitete u. in der Mosaischen Gesetzgebung angedeutete [Lev. 17,3 ff.] fromme u. sinnige Sitte, die höheren Thiere überhaupt nur zum Zwecke des opferns zu schlachten u. das so der Gottheit geweihte Fleisch erst wieder aus ihrer Hand zu empfangen. Das wahrscheinlichste in Beziehung auf die ursprüngliche Sitte ist daher wol dies, daß die frommen Kinder Gottes vor der Sündfluth zwar Fleischnahrung genossen haben, aber nur von geopferten Thieren u. auch nur selten, wie ja die Hirtenvölker überhaupt nur wenig Fleisch genießen. Noah konnte im Hinblick auf die Üppigkeit des untergegangenen Geschlechtes

Zweifel über das Recht an Fleischnahrung hegen, u. Gott bestätigt daher ausdrücklich dasselbe.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß in dem tödten der Thiere überhaupt eine sittliche Gefahr liegt; es widerstrebt im allgemeinen dem natürlichen Mitgefühl; u. es ist wol nicht eine bloß falsche Empfindsamkeit, wenn es jemandem widerstrebt, einer Taube den Kopf abzureißen; auch ist es eine bekante Erfahrung, daß die, welche sich vorzugsweise mit schlachten von Thieren beschäftigen, in Gefahr sind, zur Härte u. Grausamkeit zu neigen; daraus folgt aber nicht, daß das tödten der Thiere behufs der Nahrung an sich ein Unrecht sei, sondern nur, daß die Weise dieses tödtens nicht gleichgiltig sei, u. daß dasselbe nur mit möglichster Entfernung aller Qual erfolgen müsse, u. daß nicht jedes Thier gleichsehr dazu geeignet sei. Es widerstrebt wirklich dem sittlichen Gefühle, Hausthiere, die durch Treue u. Anhänglichkeit an den Menschen gewissermaßen zu seinen Hausgenossen geworden sind, zu schlachten; es sieht das wie ein Verrath von seiten des Menschen aus, wie eine Täuschung des Vertrauens, welches das Thier zu dem Menschen hatte, wie ein Treubruch. Die eiserne Nothwendigkeit der an Übeln reichen Wirklichkeit mag es entschuldigen; das rechte Verhältnis ist dies sicher nicht; u. wenn das allgemeine Gefühl fast aller gebildeten Völker einen Abscheu davor hat, Pferde u. Hunde, des Menschen treueste Genossen, zu schlachten, so liegt der Grund davon bestimt nicht in der Meinung von einer schädlichen Beschaffenheit ihres Fleisches, sondern in einem sehr rechtmäßigen sittlichen Gefühle, welches zu verachten eben nicht ein Zeichen eines besonderen Bildungsfortschrittes ist. Viel natürlicher u. sittlich unbedenklicher ist das tödten der wildlebenden Thiere u. der Thiere aus der Herde, die zu dem Menschen noch nicht in ein engeres Verhältnis des Vertrauens getreten sind. Das weitere in Beziehung auf Speise u. Trank können wir erst im dritten Theile besprechen.

§. 130.

c) Das bildende Wirken auf die Natur, ihr gestalten zum Organ für den Menschen, ist zugleich auch ein erheben der Natur in den Dienst des sittlichen Lebens, also ein bilden derselben zum Ausdruck des menschlichen Geistes, eine Erziehung der Natur, durch welche sie ihrer unmittelbaren Natürlichkeit entnommen wird u. das Gepräge des menschl. Thuns an ihr, der geistigen Zucht, empfängt. Der Mensch veredelt, vergeistigt die Natur u. macht sie zu seinem, nun auch geistigen Besitz, zu seiner von ihm selbst gebildeten Heimat, u. die Natur bildend eignet sich der Mensch zugleich dieselbe an.

Soll die Herschaft des Menschen über die Natur, zu welcher Gott den ersten Menschen ausdrücklich berief [Gen. 1,28; Ps. 8], die in etwas anderer Weise selbst für den Zustand der Sündhaftigkeit noch gilt [Gen. 9, 2. 3], u. für den einstigen vollkommenen Zustand auch wieder in vollkommenem Maße verheißen ist [Jes. 11, 6 ff], nicht eine leere Redensart sein, so muß sie auch ein bilden derselben sein. Der Mensch bildet die Natur zum dienenden Mittel des Geistes, u. gibt ihr eine geistige, geschichtliche Gestalt. Die wilde Natur blickt den Menschen fremdartig u. unheimlich an, in der gebildeten, in seine Zucht genommenen, fühlt er sich erst heimisch. Gott hat die Natur zum sittl. Wirkungskreise des Menschen bestimt, u. der Mensch soll mit ihr nicht bloß spielen, nicht bloß anschauend sie genießen, sondern soll wahrhaft über sie herschen; jedes herschen aber ist ein aneignen u. bilden zugleich. Der Mensch soll etwas aus der Natur machen, was sie noch nicht ist, zu seiner durch ihn selbst geistig gestalteten Heimat. Dieses bilden der Natur ist entweder zum Nutzen des Menschen, also zum Dienste der Arbeit (§. 109), oder ein bilden zum Bilde des Geistes, zum Schönen, zum Kunstwerk (§. 110). Eine Felsenhöle ist keine Wonung für den Menschen; seine heimatliche Behausung muß er sich selbst bauen. Baut sich schon der Vogel sein Nest in seiner Weise, daß es sein ihm eigentümliches Gepräge trage, um wievielmehr muß der Mensch sich die Natur geistig zu seiner Heimat gestalten. Freilich besteht das bilden der Natur nicht in ihrer Mishandlung, nicht darin, daß man die Bäume viereckig zustutzt, den Pferden die Schwänze u. den Hunden die Ohren abschneidet, aber wol in der Weiterbildung der in der Natur selbst schon gegebenen natürlichen Schönheit u. Vollkommenheit. Die veredelte Rose ist schöner als die wilde, u. der veredelte Fruchtbaum in vieler Beziehung besser als der wildwachsende; die Hausthiere sind zum theil ganz andere, vollkommenere Wesen geworden, als sie in ihrem wilden Zustande waren, haben nicht bloß höhere Seelenfähigkeiten, sondern auch edlere u. kräftigere Körperbildung gewonnen; der wilde Hund u. das wilde Pferd können es in keiner Beziehung mit dem von dem Menschen herangebildeten aufnehmen. Die Treue dieser Thiere, die sie fast nur gegen die Menschen zeigen, an die sie viel enger u. liebender sich anschließen als an ihres gleichen, ist ein Beweis der rechten Herschaft des Geistes über die Natur u. eine wirkliche Veredelung, ist der Dank des Thieres für seine Bildung.

Die Aufgabe, die wilden, dem einzelnen Menschenleben entgegentretenden Mächte der Natur zu bewältigen u. sie in die Zucht des Geistes zu nehmen, ist eine mächtige Anregung für sittliche Thätigkeit; u. sie sind kraft der göttl. Schöpfungsordnung für den vernünftigen Geist auch vollkommen überwindbar, obgleich nicht immer für den einzelnen,

doch für den Gesamtgeist. Es ist zwar unwahr, daß alle Naturdinge nur zum äußerlichen Nutzen des Menschen daseien, wol aber sind sie für den Menschen in einem höheren Sinne da, zur sittl. Freude, zum geistigen Genuß, zum Dienste des sittl. Lebens. Die Herschaft u. die Zucht, die der Mensch auch über die Thierwelt ausüben kann u. soll, ist auch nach der ursprünglichen Bestimmung nicht so gemeint, als ob er sich mit allen Thieren in seiner Häuslichkeit umgeben solle, aber er soll sie auch nicht, wie es thatsächlich geworden ist, als eine Macht über sich anerkennen, vor der er sich fürchten muß, der er nur durch List u. vernichtenden Kampf sich entziehen kann, sondern er soll in jeder Beziehung sich seiner Herschaftsmacht über sie bewußt werden; vernichten heißt aber nicht herschen. Daß die Naturwesen dem Menschen zur Qual u. Plage, zur todbringenden Gefahr werden, u. der Mensch um seiner Selbsterhaltung willen einen Vernichtungskampf gegen einen großen Theil derselben führen muß, das bekundet nach biblisch-christlicher Auffassung eine Störung des Einklanges der Schöpfung u. kann als Folge der Schuld hier noch nicht betrachtet werden. Noch jetzt aber bekundet sich das richtige Verhältnis in deutlichen Spuren; selbst der Löwe u. der Tiger vertragen nicht den festen, furchtlosen Blick des Menschen, u. sie legen die ihnen natürliche Scheu vor dem Menschen erst ab, nachdem sie einmal Menschenblut geleckt haben. Der Mensch kann u. darf aber die Herschaft über die Natur nur dann wirklich vollbringen, wenn er sich selbst beherschen läßt von dem heiligen Urheber u. Herrn der Natur.

Sechster Abschnitt.

Die Frucht des sittlichen Lebens als sittlicher Zweck.

§. 131.

Der von dem sittlichen Menschen gewollte Zweck des sittl. Thuns ist eins mit dem Zwecke Gottes bei der Schöpfung des Menschen; er will das Bild Gottes in sich vollkommen verwirklichen, sich als einen guten in Wirklichkeit darstellen, u. dadurch das Gute überhaupt. Insofern das Gute eine Frucht des sittl. Thuns ist, ist es nicht ein dem Menschen äußerliches, sondern gehört ihm an, ist sein Besitz, welcher als dem sittlich gebildeten Wesen des Menschen selbst einverleibt

u. von demselben nicht mehr zu trennen, dessen Eigentum ist. Insofern das Gute Eigentum des Menschen ist, ist es ein Gut. Wie also der Zweck des sittl. Thuns überhaupt das Gute ist, so ist es für den sittl. Menschen selbst das Gut.

Die Welt ist mit der Schöpfung nicht fertig, sondern tritt mit einer Aufgabe auf, welche durch die sittl. Geschöpfe selbst gelöst werden soll. Wol ist alles Gute von Gott, aber nicht alles ist unmittelbar von ihm, sondern durch die bei den Menschen freie Entwickelung des unmittelbar geschaffenen (§. 52). Der Mensch selbst soll gutes schaffen; er ist zwar als Geschöpf gut, aber noch nicht so gut, als er es werden soll; das Ebenbild Gottes wird in ihm erst durch seine sittliche Thätigkeit vollendet; u. nicht bloß sich selbst macht er zu einem guten, sondern auch die mit ihm in Berührung tretende Welt, u. schafft eine geistige, geschichtliche Welt, die selbst gut ist. Zu diesem von ihm selbst geschaffenen Guten verhält sich der Mensch ganz anders als zu dem ihm in dem Dasein unmittelbar gegebenen. Dem ersten Menschen war viel gutes gegeben, woran er ein Recht hatte, welches er sein nennen durfte. Aber dieses Gute war ihm angethan, war ihm noch etwas äußerliches, noch nicht mit seinem geistigen Wesen eins; er besaß es zwar, aber es war noch nicht sein Eigentum. Alles, was ich in meiner Gewalt habe, woran ich ein thatsächliches Recht habe, das ist in meinem Besitz. Der Begriff des sittl. Eigentums ist höher; mein Eigentum ist nur, was ich mir durch sittliches Thun angeeignet habe, was also zu meinem persönlichen Lebenskreise mitgehört als mein errungenes, erarbeitetes. Ein bloß ererbtes Vermögen ist sittlich ein bloßer Besitz, ein erarbeitetes oder sittlich bethätigtes ist ein Eigentum; da habe ich meine Arbeit, meinen Geist, meinen Willen hineingelegt, das gehört zu mir u. meinem selbstgeschaffenen Lebenskreise, ist meine erweiterte Persönlichkeit selbst. Das Eigentum hat also immer ein sittliches Element, ist sittliche Frucht, ist erworbenes. Zum Eigentume wäre den ersten Menschen der Besitz Edens erst geworden, wenn sie den Garten gebaut u. gepflegt hätten. Das sittl. Eigentum ist unveräußerlich; es kann, wie etwa ein Kunstwerk, in eines andern Besitz kommen, geistiges Eigentum bleibt es für seinen Urheber. Ein Sklave ist seines Herrn Besitz; Gatten besitzen einander nicht bloß, sie sind einander eigen, jeder ist des andern Eigentum. Insofern also das Gute Eigentum wird u. ist, ist es ein Gut, solches ist es daher nur als eine Frucht des sittl. Thuns. Das Gute als ein äußerlicher Besitz kann verloren werden; zum sittlichen Gut erhoben, ist es bleibend; darauf deutet Christus hin, wenn er sagt: „ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden ꝛc.“ [Mt. 6, 19. 20].

§. 132.

Das durch das sittliche Thun zu erringende Gut ist die dem göttlichen Schöpfungswillen entsprechende Vollkommenheit theils des einzelnen Menschen, theils der sittlichen Gesamtheit, also theils ein persönliches Gut, theils ein Gemeingut. Beide bedingen einander gegenseitig u. stehen mit einander in steter u. engster Beziehung; beide aber sind wieder bedingt durch die von dem sittl. Thun erstrebte sittl. Gemeinschaft mit Gott, welche der höchste sittl. Zweck u. der Grund u. das Wesen aller Geschöpfesvollkommenheit überhaupt ist, denn Gott allein ist das ewig vollkommene Gute. Die wirkliche sittliche Lebensgemeinschaft mit Gott, unterschieden von der bloß natürlichen, ist also das Gut schlechthin, also das höchste Gut, von welchem alle übrigen Güter ausgehen u. bedingt sind. Insofern der einzelne Mensch das höchste Gut als sein sittl. Eigentum hat, ist er ein Kind Gottes; insofern die sittl. Gesamtheit dieses Gut zu eigen hat, ist sie das Reich Gottes, welches auf der Gotteskindschaft seiner einzelnen Glieder ruht u. diese seinerseits wieder bewart u. fördert u. neu erzeugt.

Der Gedanke einer sittl. Gemeinschaft, darum auch eines sittl. Gemeingutes, ist auch in der außerchristlichen Welt vorhanden; Platos Staat soll sie darstellen. Aber wo die gemeinsame Grundlage des persönlichen u. des Gemeingutes, die Gottesgemeinschaft, fehlt, da ist jener Gedanke entweder nur als eine Summe einzelner Güter oder nur durch despotische Allgewalt des Gesamtwesens über die einzelnen, wie bei Plato, zu verwirklichen. Lebendige Vereinigung der beiderlei Güter schafft nur das christliche Gottesbewußtsein. Irgend eine Gemeinschaft mit Gott hat jedes Geschöpf als solches, aber diese ist eine bloß natürliche, die bei den vernünftigen Wesen zu einer sittlichen erhoben werden soll. Kind Gottes ist der Mensch nicht von Natur, sondern wird es in Wahrheit erst durch freie, sittliche Liebe zu Gott.

Die Frage nach dem höchsten Gut,[1] für die Heiden schwer u. nicht wirklich lösbar, ist auf christlich-sittlichem Standpunkt leicht zu beantworten. Es gibt schlechterdings kein Gutes u. kein Gut ohne Beziehung auf Gott, ohne in Gott seinen Urquell zu haben, also für den Menschen keins ohne persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott [Joh. 17,21; 1 Joh. 1, 3; 2,5. 6], welcher der vollkommen Gute schlechthin ist [Mt. 19,17]; das höchste Gut hat nur, wer reich ist in Gott [Luc. 12,21; Ps. 73, 25], himmlische, ewige Schätze hat [Mt. 6,20; 1 Tim. 6,19]. Wärend die heidnischen Philosophen über den Gedanken des höchsten Gutes unsicher hin- u. hertappen, spricht Jehovah dem um Erfüllung der ihm gewordenen

Verheißungen bangenden Abraham es einfach u. bestimt aus: „Ich bin dein sehr großer Lohn" [Gen. 15, 1], du kannst nichts höheres erstreben u. verlangen; u. der höchste Segen des A. T. ist der „Friede Gottes" [Num. 6, 26; Ps. 29, 11]. Dieses höchste Gut kann der Mensch nicht als bloß äußerlichen Besitz, als ein bloß gegebenes haben, nicht von Natur, sondern nur als sittlich errungenes Eigentum; u. selbst auf dem Gebiete der Erlösung von der Sünde, wo nicht das Verdienst, sondern die Gnade waltet, ist doch der Glaube, also ein sittliches Thun, die nothwendige Bedingung. Die dem ganzen Heidentum unbekante Idee eines Reiches Gottes, im A. T. schon vorbereitet u. gehofft, im Christentum verwirklicht, stellt die sittl. Gemeinschaft im Vollbesitze des höchsten Gutes dar, welches nun für alle einzelnen Glieder, denen es selbst als Gotteskindschaft eignet, zur Quelle höherer, sittlicher Vollendung wird. Kraft der Lebensgemeinschaft mit Gott hat das höchste Gut den Charakter der Ewigkeit, im Sinne der endlosen Dauer; das Leben der Kinder Gottes ist ein ewiges Leben [Mt. 19, 16. 17. 29; 25, 46; Joh. 17, 3; 1 Joh. 2, 25 u. a.], u. das Gottesreich ein ewiges Reich.

I. Die persönliche Vollkommenheit des einzelnen Menschen als Zweck des sittlichen Thuns.

§. 133.

Sie ist die Verwirklichung u. Bewärung der Gotteskindschaft, also der Idee des Menschen, u. des schöpferischen Willens Gottes an denselben. Die als sittliches Ziel hingestellte persönliche Vollkommenheit nach allen Seiten der menschlichen Lebenskräfte u. ihrer Erscheinung ist als Frucht des gesamten sittl. Thuns wärend des zeitlichen Lebens nie völlig abgeschlossen, sondern in stetigem Fortschritt begriffen, aber in jedem Augenblicke des wahrhaft sittlichen Lebens doch immer beziehungsweise vorhanden.

Vollkommen zu sein ist nicht eine ungerechte oder unmögliche Anforderung an den Menschen, wird vielmehr von Christo u. den Aposteln ausdrücklich als sittliches Ziel hingestellt: „ihr sollt vollkommen sein (*τελειοι*), gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist" [Mt. 5, 48]; „willst du vollkommen sein, so folge mir nach" [19, 21; Luc. 6, 40; 1 Cor. 2, 6; 14, 20; Eph. 4, 13; Col. 1, 28; 2 Tim. 3, 17; Hebr. 5, 14; Jac. 3, 2]; *τελειος* ist der Inhalt des *τελος*, des Zweckes u. Zieles des sittl. Lebens. Diese Vollkommenheit des Geschöpfes ist zwar in vergleich mit der göttlichen eine beschränkte, aber an sich ist sie bei rechtmäßiger Entwickelung von dem ersten Augenblick derselben wirklich da, u. schreitet, der jedesmaligen Lebensstufe entsprechend, stetig fort. Christus selbst

wird schon als Kind zum Vorbilde hingestellt, als er noch zunahm an Weisheit u. Gnade bei Gott u. Menschen, war also als Kind schon vollkommen, obgleich dies noch nicht die Vollkommenheit des Mannesalters Christi [Eph. 4, 13] war. Jedes sittliche Wesen soll u. kann in jedem Augenblicke beziehungsweise vollkommen sein; auch das Kind soll es sein nach Kindesart [1 Cor. 13, 11], u. die letzte u. wahre Vollendung ist nicht ein bloß gedachtes, nie zu erreichendes Ziel, denn ein solches wäre gar keins, sondern kann u. soll von jedem auch wirklich erreicht werden. Christus hat als Menschensohn dieses Ziel wirklich errungen, u. jeder ihm angehörige hat kraft seiner Gotteskindschaft die Aufgabe u. die Möglichkeit, es zu erringen [Phil. 3, 12. 15; 1 Cor. 13, 10].

§. 134.

Alles sittlich errungene, also alle Bestandtheile u. Gestaltungen der Vollkommenheit oder des wahren Gutes, sind sittlicher Besitz, also Eigentum. Jeder Besitz ist eine Erweiterung des Daseins, der Macht u. des Lebensgebietes der sittlichen Person durch sittliches aneignen, ist ein aufheben der Schranken der ursprünglichen Einzelheit, ein zusammenschließen des Einzelwesens mit dem Gesamtleben. Entsprechend dem Unterschiede des besonderen u. des allgemeinen aneignens (§. 104), u., nach einem anderen Gesichtspunkte dem des natürlichen u. des geistigen aneignens (§. 101), ist der durch das sittl. aneignen, welches zugleich nothwendig ein bilden ist, errungene Besitz theils ein mehr äußerlicher, die einzelne Person als solche berührender u. deren Lebensgebiet erweiternder, also in Beziehung auf andere ein ausschließender, theils ein mehr innerlicher, geistiger, u. darin eben nicht bloß persönlicher, sondern auf Gemeinschaft hinführender.

a) Der äußerliche Besitz, das rechtliche Eigentum, das zeitliche Vermögen, ist als die Frucht der sittlichen Arbeit (§. 109) ein wirkliches u. rechtmäßiges Gut, also auch ein rechtmäßiges Ziel sittlichen Strebens, wird aber sofort sündlich, wenn er zum Zweck an sich, zum höchsten Gut selbst gemacht, dem innerlichen Besitz vorangestellt u. nicht vielmehr mit ihm lebendig vereinigt wird, wenn also das Streben nach ihm nur auf den Genuß, nicht auch auf das sittl. bilden u. auf die sittl. Gemeinschaft sich richtet, nicht zum Mittel der mittheilenden Liebe wird.

Ist das aneignen an sich ein sittl. Thun, so ist auch das Streben nach zeitlichem Besitz nicht bloß ein Recht, sondern auch eine Pflicht. Der Besitz unterscheidet den Menschen vom Thier, u. den gebildeten

vom wilden; die Diogenesweisheit ist keine sehr tiefe. Die Arbeit hat in dem Besitz ihre rechtmäßige Frucht; der Besitz ist die zur Wirklichkeit gewordene Arbeit. Das Thier ist besitzlos, weil es nicht arbeitet. In dem Eigentume hört der Mensch auf, bloßes Einzelwesen seiner Gattung zu sein; er schafft sich eine Welt um sich, die er sein nennen kann; sein Eigentum ist die äußerliche Bekundung seiner innerlichen Eigentümlichkeit. Wenn der viel besitzende in der Welt angesehen u. geachtet ist, so ist dies freilich oft etwas sehr unwahres, ruht aber allerdings auf dem an sich richtigen Bewußtsein, daß der Besitz die Frucht der Arbeit, die Bekundung sittlicher Anstrengung sei. Wer sich nichts erwirbt, gilt in der Welt nicht ohne Grund für achtungslos. Von einer besonderen Tugend der Besitzesverachtung, wie bei den Bettelmönchen, kann bei der vorsündlichen Menschheit nicht die Rede sein; u. selbst nach dem Sündenfalle gilt der Besitz als ein durchaus rechtmäßiges Ziel sittlichen Strebens, u. seine Erweiterung als besonderer göttlicher Segen; Kain u. Abel haben bereits ein besonderes Eigentum, u. das von Gott gesegnete Besitztum der Erzväter nimt eine hervorragende Stelle in ihrem sittlich-religiösen Leben ein [Gen. 12,5. 16; 13,2; 14,14; 24,22. 35. 53; 26,13. 14; 27,28; 30,27. 30. 43; 31,42; 32,5. 10. 13 ff.; 33,11; 39,5; 49,25; Ex. 23,25; Lev. 25,21; Deut. 2,7; 7,13; 15, 14 ff.; 16,15. 17; 28,3 ff.; 33,13 ff. 24. 25; vgl. 1 Kön. 3,13; Ps. 107, 38; 112,2. 3; 132,15].

Ist das Eigentum der erweiterte Lebenskreis der sittl. Person, gewissermaßen die erweiterte Persönlichkeit selbst, so liegt das Sittliche desselben doch nicht bloß in seinem vorangehenden Grunde, der Arbeit, sondern auch in seiner sittl. Verwendung. An den Genuß desselben hat der Mensch ein sittl. Recht, weil er der Lohn der Arbeit ist; aber an den ausschließlichen Genuß desselben für sich allein hat er kein sittl. Recht, weil er durch Liebe mit den andern Menschen verbunden ist, die Liebe aber in der Mittheilung sich bekundet (§. 125).

§. 135.

b) Der innerliche Besitz, die Vollkommenheit der Persönlichkeit selbst in ihrem Wesen u. Leben, verwirklicht allein in der Person des Menschensohnes, ist

1) Die Vollkommenheit der Erkentnis, die Weisheit, d. h. die auf der wahren Gottesliebe ruhende allseitige u. durch sittliche Anstrengung zum wahren Eigentum des Menschen gewordene Erkentnis Gottes, welche also auch eine das sittl. Leben selbst wieder bestimmende Lebenskraft ausmacht u. darum auch Erkentnis des Seins, Wesens u. Zweckes der geschaffenen Wirklichkeit, besonders auch des eigenen

Lebens (§. 60. 104). Als auf das sittliche Leben hinwirkend, ist die Weisheit nothwendig auch praktisch, u. die wirklichen Zustände des Daseins u. ihre Verwendung zu dem sittlichen Zweck ins auge fassend, erscheint sie als Klugheit.

Die Weisheit wird in der h. Schrift als der erste u. wesentlichste Bestandtheil des höchsten Gutes betrachtet, u. zwar immer in ihren beiden Seiten, als erkennen der Wahrheit, u. als Kraft, sie zu vollbringen. Sie ist nicht bloßes erkennen, wobei der Mensch über dem Gegenstande sich selbst vergißt, nicht bloße Wissenschaft, sondern ein erkennen, welches den Menschen selbst in das Leben der Wahrheit hineinzieht, welche die Seele mit lebendiger, lebenschaffender Wahrheit füllt. Gegenstand der Weisheit ist nicht diese oder jene Wahrheit, sondern die Wahrheit, ist das in sich einige, volle Ganze. Erkentnis ist noch nicht Weisheit; bei geringerer Erkentnis kann mehr Weisheit sein als bei einer reicheren; ein viel wissender kann auch ein großer Narr sein. Die Weisheit ist wesentlich nicht Weltwissenschaft, sondern Gotteswissenschaft; sie ist als eine Bekundung der Gotteskindschaft nie ohne ein Leben in Gott, ist ihrem Wesen nach Frömmigkeit; ohne Gotteserkentnis u. Gottesfurcht gibt es nur Thorheit [Ps. 111, 10; 25, 14; Hiob 28, 28; Spr. 1, 7; 9, 10]. Die Weisheit ist mehr als wissen u. Wissenschaft, weil sie immer auf die Einheit, auf den Mittelpunkt, auf das Ganze geht, immer den Menschen selbst mit Gott u. dem All verbindet, sowol erkennend wie thätig; sie ist ein sittliches erkennen. Ihr Wesen besteht nicht in dem Umfange u. in der Fülle des Wissens, sondern in dem Einklang, dem wahren Grunde, der Wahrheit u. der sittl. Kraft des gewußten. Keine Weisheit daher ohne sittliches ringen; aber auch keine, ohne selbst ein sittl. Leben zu schaffen. Solche Weisheit erscheint als wesentlichster Bestandtheil des höchsten Gutes, u. sie zu erringen als hohe Pflicht [Spr. 2, 2 ff.; 4, 5 ff.; 8, 11; 16, 16; 23, 23; Joh. 8, 32; 17, 3; Apost. 17, 27; Röm. 12, 2; 16, 19; 1 Cor. 14, 20; Eph. 1, 18; 3, 18; 4, 13; 5, 10. 17; Phil. 1, 9. 10; 3, 8; 4, 8. 9; Col. 1, 9. 11; 3, 10. 16; 1 Tim. 2, 4; 1 Petr. 3, 15; 2 Petr. 3, 18; Jac. 1, 5], u. das nichterkennen des Göttlichen als schwere Schuld [Röm. 1, 20. 21; 3, 11; 1 Cor. 1, 21; 2 Tim. 3, 7; 2 Thess. 1, 8]. Die Weisheit knüpft alles erkennen an Gott u. führt alles zur sittl. Selbstoffenbarung hin, ist fromm u. sittlich zugleich, geht rückwärts immer bis zum letzten Grunde, vorwärts immer bis zum letzten Zweck; sie läßt also nichts, auch nicht den Menschen selbst, in seiner Vereinzelung u. Besonderheit, sondern bezieht diese auf das Ganze, u. das Ganze auf das einzelne; sie ist das wahrhaft vernünftige erkennen; die Furcht des Herrn, das ist Weisheit. — Da die Weisheit das erkennen zum

vollen Eigentum des Menschen macht, nicht bloß dem Verstande, sondern auch dem Gemüte angehört, die erkennende Liebe ist, so ist sie nothwendig auch thatkräftiges Leben, schafft Liebe u. aus der Liebe, wirket das Streben, die erkante Wahrheit auch in der Wirklichkeit zu bekunden. Eine Weisheit, die kein Leben schafft, die nur in mir bleibt, ist Thorheit [Deut. 4,6; Spr. 8,11 ff.; Jac. 3,13. 17].

Die Klugheit (φρονησις, verschieden v. σοφια, Eph. 1,8), ist zwar im Gebiete der sündlichen Menschheit nicht eins mit der Weisheit, kann selbst als bloß weltliche ohne sie bestehen; aber wo die Sünde noch nicht wirklich ist, ist jener Unterschied nur ein äußerlicher. Die Weisheit, als die wesentliche Vernünftigkeit selbst, erfaßt die Wahrheit an sich, als ein einiges Ganze, die Klugheit dagegen erfaßt die thatsächliche Wirklichkeit, um sie mit der von der Weisheit erfaßten sittl. Idee in Beziehung zu setzen, um für die sittl. Idee die jedesmalige Verwirklichung u. die richtigen Mittel dazu zu finden; sie ist also nur die auf die einzelne Wirklichkeit sich beziehende Weisheit. Die rechte Klugheit kann also weder ohne Weisheit, noch die Weisheit ohne Klugheit bestehen, u. die sittl. Pflicht umfaßt beides in untrennbarer Einheit. Schwer wird die Einigung der Klugheit mit der lauteren Einfalt erst in der sündlichen Welt. Besonnenheit u. Umsicht bezeichnen die in schwieriger zu beurteilenden Fällen angewandte Klugheit [Luc. 14,28. 29], besonders insofern sie die Regungen vorschneller Gefühle abwehrt.

§. 136.

2) Die Vollkommenheit des Gefühls als sittliche Frucht ist das Gefühl des reinen Wohlgefallens an dem Göttlichen u. des reinen Abscheus vor dem gottwidrigen, u., auf grund des Glaubens, das Gefühl reiner Freude, welche aus dem Bewußtsein des durch das sittl. Thun gewirkten Einklangs des eigenen Daseins mit Gott u. dem All entspringt. In Beziehung auf das von dem sittl. Menschen verschiedene Dasein ist diese Vollkommenheit die vollkommene Liebe als eine zum Wesen u. Eigentum der Persönlichkeit gewordene Macht, in Beziehung auf den sittl. Menschen selbst ist sie die vollkommene Seligkeit der Kinder Gottes, die Ruhe der Seele in Gott.

So lange das Selbstgefühl noch nicht in vollen sittl. Einklang mit der Gottesliebe gesetzt ist (§. 92), so lange ist auch das Gefühl in Beziehung auf das Göttliche u. widergöttliche nicht rein u. nicht sicher. Wie das Ohr erst durch Aufmerksamkeit u. Übung geschickt gemacht werden muß, um die schönen u. die Mistöne sofort zu empfinden, so muß auch das Gefühl erst durch sittl. Übung zartsinnig gemacht werden, um

in jedem Augenblicke ohne schwanken sofort in rechter Weise zu lieben u. zu hassen. Solche Sicherheit u. Reinheit des Gefühls macht einen wesentlichen Theil der Vollkommenheit des Lebens in Gott, also der Seligkeit, aus; selig sind, die reines Herzens sind; selig die, die an Christo u. Gottes Werk sich nicht ärgern [Mt. 11, 6]. Bloße Freude ist noch nicht Seligkeit; die bloß natürliche Lust am Dasein, sei es auch ein paradiesisches, befriedigt das geistige Wesen des Menschen noch nicht; nur was sittlich geschaffen oder doch sittlich aufgenommen wird, macht selig. Selbst das rechte Kind freut sich mehr über sein eignes spielendes schaffen, als über bloßes essen u. trinken. Christi neun Seligpreisungen [Mt. 5] weisen alle auf Sittliches hin, keine auf bloßen Genußzustand. Alle Seligkeit ist aber Liebe, u. wahre Liebe ist Seligkeit; aber nur die sittlich errungene Liebe ist es; auch die Gottesliebe wird wahrhaft beseligend erst, wenn sie der Ausdruck der bereits erlangten Gotteskindschaft ist. Selig fühlt sich der sittl. Mensch, wenn er den Einklang des Daseins nicht als einen bloß unmittelbar seienden u. von ihm nur angeschauten erfaßt, sondern als einen von ihm selbst mit sittlicher Freiheit anerkannten, gewollten u. verwirklichten, insofern nämlich das dem Menschen ursprünglich noch äußerliche u. fremdartige in der gegenständlichen Welt überwunden, die Herschaft des Menschen über die Natur verwirklicht wird, u. andrerseits eine geistig-sittliche Welt erzeugt wird, mit welcher der einzelne Mensch sich in sittlichem Einklang weiß; aber das Bewußtsein dieses doppelten Einklanges schafft liebende Seligkeit nur dann, wenn es auf dem Bewußtsein des sittlich bestätigten Kindesverhältnisses zu Gott ruht. Seligkeit ist nur in der Gottseligkeit; Friede der Seele nur in dem Ewigen.

Daß solche Seligkeit nicht erst das Erbtheil einer Zukunft, sondern die Bestimmung schon des gegenwärtigen Lebens ist, folgt aus der sittlichen Idee von selbst ebenso wie aus dem Gedanken der göttlichen Liebe. „Gott hat uns nicht gesetzt zum Zorn, sondern die Seligkeit zu besitzen“ [1 Thess. 5, 9]; „wer aber durchschauet in das vollkommene Gesetz der Freiheit u. darinnen beharret u. ist nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Thäter des Werkes, derselbe wird selig sein in seinem Thun“ [Jac. 1, 25]; mag dieser Gedanke von seiten eines durch die Gnade erlösten nur unter sehr bestimten Beschränkungen gelten, bei dem reinen, sündlosen Menschen gilt er unbedingt; da ist das sittl. Thun an sich schon Seligkeit, u. keine Seligkeit ohne sittl. Thun. „Selig sind, die Gottes Wort hören u. bewaren“ [Luc. 11, 28], bewaren nicht bloß im Gedächtnis, sondern in ihrem Herzen, in Liebe u. im wollen; „selig sind, die seine Gebote halten“ [Off. 22, 14].

§. 137.

3) Die Vollkommenheit des sittl. Willens, also die durch die Weisheit u. Liebe gewirkte volle sittl. Freiheit der Selbstbestimmung, das vollkommene Herrsein über sich selbst, das vollendete sichselbstbesitzen, ist der ausgebildete persönliche Charakter. Im Unterschiede jeder bloß zufälligen Charakterbildung ist der wahrhaft sittliche Charakter das durch freie sittl. Bildung errungene Abbild der göttlichen Heiligkeit, das zum wirklichen, freien Eigentum des Menschen gewordene sittl. Gesetz, der zur herschenden Macht, zur sittl. Natur gewordene Einklang des menschl. Willens mit dem göttlichen, also, daß das wöllen u. vollbringen des gottwidrigen dem Menschen zur sittlichen Unmöglichkeit, die Liebe zu Gott zum vollkommenen Haß gegen die Sünde wird. Die stetig fortschreitende Entwickelung des sittl. Strebens nach dieser Heiligkeit ist die immerwärende Heiligung, deren letzte Frucht die vollkommene Freiheit des Willens u. darin der Genuß der Seligkeit ist.

Indem das sittl. Thun zur That, also zu einem sittl. Besitze des Menschen wird, gestaltet es die ursprüngliche noch bestimmungslose Willensfreiheit zu einer bestimten sittl. Willensbeschaffenheit, zum sittl. Charakter. Die Charakterbildung bekundet deutlich das Wesen der wahren Freiheit. Ein noch unbestimter Charakter hat eine viel weitere Möglichkeit der Wahl in den einzelnen Fällen als ein bestimt ausgeprägter; ein charakterloser Mensch ist unberechenbar, weil seine Freiheit keine sittl. Bestimtheit hat, sondern bloß äußerliche Wahlfreiheit ist. Ein Charakter ist sehr wol berechenbar, u. auf seiner Festigkeit ruht das Vertrauen, das er einflößt; man weiß in voraus mit Sicherheit, wie er in einem bestimten sittl. Entscheidungsfalle wälen wird. Das ist nun sicher keine Beschränkung seiner Freiheit, vielmehr ihre sittl. Reife. Die Freiheit ist um so vollkommener, wahrer, gereifter, je charakterfester sie ist, je mehr sittliche Bestimtheit sie hat; u. die höchste sittl. Freiheit ist die, wo der Mensch in keiner sittl. Frage mehr schwanken kann, wo es für ihn zur sittl. Unmöglichkeit geworden ist, das Unsittliche zu wälen, u. dies ist die Stufe der Heiligkeit. Die Heiligkeit verhält sich zur Unschuld wie das sittlich errungene Gut zum vorsittlichen, natürlichen Gut, wie sittliches Eigentum zum bloßen Besitz.

Die menschliche Heiligkeit unterscheidet sich als Abbild der göttlichen von dieser dadurch, daß bei Gott die Heiligkeit sein Wesen selbst ausmacht, u. die Möglichkeit der Sünde überhaupt garnicht gedacht werden kann, wärend die menschliche Heiligkeit ein erst sittlich errungenes Gut ist u. die Möglichkeit der Sünde voraussetzt, die sie eben sittlich

überwunden hat. Gottes Heiligkeit ist eine ewige, die menschliche ist in ihrer Wahrheit das Ziel der Entwickelung, beruht auf fortgehender Heiligung, die von dem nichtwollen des Sündlichen zum Haß gegen dasselbe u. zum Abscheu vor ihm fortschreitet. Die sittl. Anforderung an volle Herzensreinheit u. Heiligkeit darf in keiner Weise abgeschwächt werden, als genüge ein beschränktes Maß derselben u. als sei an den schwach geschaffenen Menschen geringere Anforderung zu machen als etwa an die Engel. Die Menschen sollen nach Christi Lehre allerdings den Engeln gleichwerden [ἰσαγγελοι, Luc. 20, 36]; u. auch in ihrem sittlichen Wesen sollen u. dürfen sie nicht hinter diesen zurückstehen. Der Mensch soll, das ist die Grundbedingung aller Sittlichkeit überhaupt, sittlich vollkommen, also heilig werden. Diese Forderung wird selbst in dem Zustande der Sündhaftigkeit aufrecht erhalten, wo zunächst, vor der Vollbringung der Erlösung, die volle Erfüllung derselben nicht möglich war. Die Gesetzgebung auf Sinai stellt diese sittl. Forderung als Grundgedanken aller Sittlichkeit an die Spitze: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ [Lev. 11, 44. 45; 19, 2; 20, 7]; u. die Apostel erkennen dieselben Worte auch als für die Christen vollgiltig an [1 Petr. 1, 15. 16]. Die anderen Erklärungen der h. Schr. stimmen damit überein [Eph. 1, 4; 4, 24; 1 Thess. 3, 13; vgl. Mt. 5, 48; Luc. 1, 75 u. a.], u. wenn die Frommen Gottes so oft die „Heiligen“ heißen, so ist damit ihr sittlicher Beruf ausgesprochen.

Der Mensch ist ursprünglich unschuldig, aber noch nicht heilig, u. er soll nicht bloß unschuldig bleiben, sondern zur wirklichen Heiligkeit fortschreiten. Der Mensch ist geschaffen in der Unschuld zur Heiligkeit. Das bloße bewußtlose festhalten der ersten Unschuld wäre ein beharren bei dem Kindesbewußtsein; aber das hinausgehen über sie war freilich nicht als Sündenfall, sondern nur als bewußte Heiligkeit rechtmäßig; Christi Heiligkeit war nicht bloße Unschuld. Als sittlich errungenes Eigentum ist die Heiligkeit, im Unterschiede von dem bloßen Besitz der Unschuld, ein dauerndes, macht den sittl. Charakter des Menschen selbst aus; für wen auch nur ein einziger sündlicher Augenblick noch möglich ist, ist noch nicht zur Heiligkeit gelangt. Es gibt auch ein sittliches müssen; u. wenn der Jesusknabe sagt: „wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist“ [Lc. 2, 49], so weist dies auf dieses sittliche müssen einer heiligen Seele hin. Die Heiligkeit ist also nicht eine Beschaffenheit einer einzelnen Handlung, sondern ist Charaktereigentümlichkeit; nicht die einzelne Willensthat, die einzelne Stimmung ist heilig, sondern das Herz. Diese Reinheit des Herzens ist nicht etwas bloß verneinendes, ein bloßes nichtdasein der Sünde, das wäre eben nur Unschuld, sondern ist sittliche Frucht, ist sittlich verwirklichte Macht über

die Sünde, kann also auch da, wo die Sünde einmal wirklich ist, durch bloßes nichtmehrsündigen nicht erreicht werden, sondern nur durch stetig kämpfende Heiligung. Die Heiligung (ἁγιασμος) ist also keineswegs ein bloß verneinendes Verhalten, auch nicht im vorsündlichen Zustande, sondern ein wirkliches bilden des Willens u. der Gesinnung zur Heiligkeit. Die in der h. Schrift erwänte Heiligung [1 Cor. 1, 30; 2 Cor. 7, 1; 1 Joh. 3, 3; Hebr. 12, 14 u. a.] bezeichnet allerdings nur das kraft der Erlösung sich vollbringende abthun der vorhandenen Sündhaftigkeit; aber wenn Christus von sich sagt: „ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiliget seien in der Wahrheit“ [Joh. 17, 19], so ist diese Selbstheiligung des Heiligen zwar zunächst von der Hingabe zum Opfer zu verstehen, aber deutet doch zugleich auch auf die Vollendung der sittl. Lebensentfaltung des Menschensohnes zum Vollbesitze der sittlich errungenen Heiligkeit, auch als menschlicher; solche Heiligung ist Aufgabe des Menschen überhaupt.

Durch fortschreitendes heiligendes bilden des Willens wird der Mensch vollkommen Herr über sein Herz, über seinen Willen, wird ihm das Sittliche leicht, wird ihm zur zweiten Natur, wärend seine erste die sittlich noch nicht gebildete ist. Der Wille des Menschen ist nun nicht mehr unterschieden von dem göttlichen, sondern mit ihm in voller Freiheit eins; der göttliche ist ganz zum innern Wesen u. zur lebendigen Kraft der menschlichen Gesinnung geworden, nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im besondern, also daß der Wille in jedem einzelnen Falle zweifellos sicher das richtige trifft, wie ein rechter Künstler seine Hand völlig in seiner Gewalt hat, daß sie nie einen falschen Ton anschlägt, einen falschen Zug macht. Übung macht den Meister; u. der sittlich gereifte ist auch Meister über seinen Willen.

In dieser Meisterschaft ist der Mensch erst wahrhaft frei, indem er in sich alles überwunden hat, was als ein sittlich zu bewältigender Stoff von der sittl. Idee selbst noch unterschieden ist. Freiheit aber ist Glückseligkeit; der in seinem Willen wahrhaft freigewordene Mensch ist darin nothwendig auch glückselig. Meister über sich selbst, ist er zugleich auch Meister über alles ungeistige, über die Natur; u. sich selbst in vollen u. freien Einklang mit Gott setzend, hat er theil an der Herschaft des vollkommenen Geistes über die Natur. „Der Vater, der in mir wonet, derselbe thut die Werke,“ sagt Christus von seinen Wunderwerken, den Geisteswerken über die Natur; u. „wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubet, derselbe wird die Werke auch thun, die ich thue, u. wird größere als diese thun“ [Joh. 14, 10. 12]; denn Gott, der in ihm bleibet, wie er in Gott, derselbe thut die Werke; in Gott freigeworden, hat der Mensch nichts mehr in sich u. außer sich,

was eine Hemmung für den sittl. Willen des vernünftigen Geistes wäre, was da nein sagte zu dem Streben des Heiligen; der wahren u. vollen Freiheit Ausdruck, nicht des ungereiften u. unheiligen Geistes Spiel ist Christi Verheißung für seine Gläubigen. Die harte Rinde der ungeistigen Natur muß gebrochen, das Sehnen der der Eitelkeit unterworfenen Creatur muß erfüllt, die Natur freiwerden „von dem Dienste des vergänglichen Wesens zu der herlichen Freiheit der Kinder Gottes" [Röm. 8, 19-22]; alles natürliche muß vergeistigt, in den vollen, ungehemten Dienst des freien Geistes erhoben werden; das ist die Freiheit, das die Seligkeit der Kinder Gottes.

In dem durch sittliches aneignen u. selbstbilden gewonnenen Besitz der Erkentnis, des reinen Gefühls u. des Willens wird der Mensch zu einem sittlich gebildeten, im Gegensatze zu dem noch sittlich unmündigen oder rohen Menschen, u. in solcher Bildung ist er wahrhaft frei. Zur vollkommenen Bildung war auch schon der erste Mensch berufen, u. es ist eine ganz verkehrte Vorstellung, wenn man sich mit Rousseau die ersten Menschen als in glücklicher Roheit lebend denkt. So weit die biblische Kunde hinaufreicht, finden wir selbst in dem sündlichen Zustande nirgends wirkliche bildungslose Roheit. Wenn Adam seinen Garten bauen sollte, so war das schon die bestimte Aufgabe der Bildung, denn kein Wilder baut das Land; Adams Söhne erscheinen sofort als Bildungsmenschen mit einem bestimten, die Wildheit ausschließenden Berufe; Kain erbaute bereits Ortschaften [Gen. 4, 17] u. unter seinen nächsten Nachkommen erscheinen die Erfinder von mannigfachen Kunstfertigkeiten [4, 21 f], u. fortan finden wir eine fortschreitende Bildung. Die Stammväter der Israeliten sind keineswegs halbwilde Nomaden; ihr umherziehen ist nur ein vorübergehender Nothstand, denn sie suchen erst eine Heimat, u. ihr ganzes Leben bekundet bei aller Einfachheit doch eine hohe geistige u. sittl. Bildung. Wahre Bildung ist immer eine Frucht sittlichen Strebens, u. eine bloß auf den zeitlichen Genuß u. Nutzen gerichtete Bildung ist ein verführendes u. den Menschen selbst betrügendes Lügengebilde.

§. 138.

c) Indem das sittlich gute das erworbene Gut des Menschen, sein wirkliches Eigentum wird, ist es ein wesentlicher Bestandtheil des sittlichen Wesens des Menschen geworden, also nicht ruhendes Sein, sondern thätige Kraft, neues sittl. Leben erzeugend, ist schaffende, thatkräftige Gesinnung geworden, ist so an sich selbst schon ein unmittelbar thätiger Beweggrund zum sittl. Thun geworden. Das sittlich gute ist zur Tugend geworden, die also einerseits ein nicht anerschaffenes, in der Natur des Menschen selbst liegendes, sondern sitt-

lich errungenes Gut ist, andererseits eine das Gute von neuem erzeugende Kraft.

„Alle von Gott eingegebene Schrift ist auch nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Zucht in der Gerechtigkeit, auf daß vollkommen werde der Mensch Gottes, zu allem guten Werke geschickt (oder ausgerüstet)“ [2 Tim. 3, 16. 17]; die durch heiligendes Thun erlangte sittliche Vollkommenheit ist selbst wieder ein Antrieb zum Guten, eine Befähigung, Tüchtigkeit u. Kraft zu sittlichem Thun; dies ist der Begriff der Tugend (von „taugen“, also Tüchtigkeit). Der in den Besitz der Tugend gelangte Mensch ist nicht mehr der ursprüngliche, mit bloß natürlich-sittlicher Kraft, sondern der mit sittlich errungener u. darum erhöhter Kraft ausgerüstete. Es gibt keine angeborenen Tugenden, sondern nur angeborene Kräfte zur Tugend. Der rein natürliche Mensch hat die sittliche Freiheit als reine, noch unbestimmte Wahlfreiheit; der tugendhafte Mensch hat seine Freiheit zur Bestimtheit für das Gute erhoben; er hat nicht mehr die gleiche Wahl zwischen Gutem u. Bösem, sondern seine sittlich errungene Eigentümlichkeit neigt von selbst zum Guten hin. Der Mensch kann die Tugend niemals bloß b e s i t z e n, sondern muß sie wirken lassen; eine ruhende Tugend ist gar keine. Wir betrachten also, abweichend von der gewönlichen Auffassung (§. 56), welche Güter u. Tugenden einander gegenüberstellt, die Tugend zunächst als ein Gut. Die Gegenüberstellung der Tugend als Kraft u. der Güter als Besitz ist unrichtig; alle Kraft ist ein Gut, u. jedes Gut eine Erhöhung der Kraft; darum trachten die Weltmenschen so eifrig nach irdischen Gütern, weil sie durch sie ihre Macht erweitern. Daß die Tugend nun nicht ein ruhender Besitz, sondern zugleich wirksame Kraft ist, das unterscheidet sie nicht wesentlich von allen andern Gütern; kein wirkliches Eigentum ist bloß zum hinlegen da, kein Pfund soll vergraben, sondern es soll Wucher damit getrieben u. immer neues erworben werden. Geld ist ein Gut; wer es aber nicht anwendet, für den ist es in Wirklichkeit keins; es wird zum wirklichen Gut erst, wenn es zur Kraft wird, wenn es zu gesteigerter Lebensthätigkeit angewandt wird. Die Tugend aber ist ein viel höheres Pfund, als was unmittelbar u. von Natur oder als äußerlicher Besitz uns gegeben wird.

Im N. T. ist der Begriff der Tugend verschieden ausgedrückt; *ἀρετη* [Phil. 4, 8; 1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3. 5] ist nicht ganz dasselbe, ist mehr der Begriff des sittlich guten überhaupt. Meist wird der Begriff der Tugend mit *δικαιοσυνη* bezeichnet, insofern diese persönlicher Besitz ist, [Luc. 1, 75; Röm. 6, 13; Eph. 4, 24; 5, 9 u. a.], auch mit *ἁγιωσυνη* [1 Thess. 3, 13], *ἀγαθωσυνη* [Röm. 15, 14; Eph. 5, 9], allenfalls auch

mit εὐσέβεια, insofern die Wurzel der Tugend statt dieser selbst gesetzt wird; für die christliche Tugend wird auch χαρισμα gesagt, insofern sie auf göttlicher Gnadengabe ruht. Im A. T. fehlt der eigentliche Begriff der Tugend; bei dem vorwalten der Gedanken des Gesetzes u. des Rechtes wird der sittlich rechtmäßige Charakter als „Gerechtigkeit" bezeichnet, als dem Gesetze u. dem Rechte Gottes entsprechend; dies ist also nur eine Bezeichnung der Form. Vor der vollbrachten Erlösung war die Innerlichkeit der Tugend nicht völlig zu verwirklichen u. zu fassen.

§. 139.

Da aller sittliche Beweggrund in der Liebe besteht (§. 91), die Tugend aber als sittliches Gut auch bewegende Kraft ist, so ist sie wesentlich Gottesliebe, also an sich auch eine einige. Insofern aber die Beziehung dieser einen Tugend auf die sittliche Person wie auf den Gegenstand verschieden sein kann, erscheint sie unter der Gestalt von mehreren Tugenden, die aber als bloß verschiedene Seiten u. Erscheinungsweisen der einen Tugend nie vollständig von einander zu scheiden, nie einzeln für sich bestehen können. Diese mannigfaltigen Erscheinungsweisen der Tugend lassen sich auf vier Haupttugenden zurückführen: 1) Die sittl. Liebe bewart sich selbst für den Gegenstand in Beziehung auf ihn, u. bewärt sich so als Tugend der Treue. — 2) Die sittl. Liebe bewart den Gegenstand in seinem sittlichen Rechte, also in seiner rechtmäßigen Eigentümlichkeit, als Tugend der Gerechtigkeit. — 3) Sie bewart die sittl. Person selbst in ihrem sittl. Rechte, also zugleich in ihrer sittl. Schranke, indem sie dem sittl. Thun derselben ein bestimtes Maß gibt, die Tugend der Mäßigkeit. — 4) Sie bewart sich selbst, den sittl. Gegenstand u. die sittl. Person zugleich in ihrem sittl. Rechte, indem sie alle ihr selbst u. ihrer Verwirklichung entgegentretenden Hindernisse thatsächlich zurückweist, die Tugend des Muthes.

Wir verlassen den durch einen großen Theil der christl. Sittenlehre sich hindurchziehenden Weg der Platonischen Tugenden (auch in Weish. 8, 7 angeführt), die auf das christliche Bewußtsein nur gewaltsam übertragen werden können. Unsere Haupttugenden ergeben sich aus dem Begriffe der Liebe als Gesinnung von selbst, u. entsprechen, keineswegs zufällig, den vier Temperamenten. Die sogenanten Temperamentstugenden sind nur natürliche Vorbilder der wirklichen Tugenden. Die Tugend des Muthes entspricht dem heißen Temperament, die der Mäßigkeit dem kalten, die der Gerechtigkeit dem leichten, denn der sangui-

nische ist für alles gegenständliche sehr empfänglich, nimt es an, wie es sich ihm darbietet, gibt sich ihm hin, will ihm nicht unrecht thun; sanguinische Leute sind gute Genossen; die Treue entspricht dem schweren Temp., welches, in sich gekehrt, bei sich selbst verharrend, gegen äußere Einflüsse verschlossen, nicht leicht zu beirren ist. — Die vier Haupttugenden sind so eng mit einander verbunden, daß jede die andern beziehungsweise an sich hat. Die Mäßigkeit ist Gerechtigkeit, insofern sie den Menschen von dem zurückhält, was ihm nicht gebürt; sie ist Treue, insofern sie die Liebe zu Gott u. seinem Willen als das höchstgeltende beachtet u. nicht das eigene Einzelsein sich vordrängen läßt; sie ist Muth, insofern sie das ungeistige u. unvernünftige thatsächlich in seine Schranken zurückweist. Die Gerechtigkeit ist Treue, insofern sie an dem Gegenstande die Liebe bewart u. bewärt, ist Mäßigkeit, insofern sie überall das Maß u. die Gränze der sittl. Person u. des Gegenstandes innehält, ist Muth, insofern sie das gerechte durchsetzt u. durchkämpft. Die Treue ist Muth, insofern sie in thatsächlicher Überwindung aller Hemmungen sich bewärt, ist Gerechtigkeit, insofern sie dem Gegenstande die ihm bewarte Liebe bezeugt, u. aus ähnlichem Grunde ist sie Mäßigkeit. Mäßigkeit u. Treue entsprechen einander, insofern sie beide die sittl. Person in Beziehung auf den Gegenstand in der rechtmäßigen Stellung halten; Gerechtigkeit u. Muth entsprechen einander, insofern beide den Gegenstand selbst in seiner rechtmäßigen Stellung bewaren oder in sie bringen. Mäßigkeit u. Gerechtigkeit entsprechen einander, insofern beide die rechtmäßigen Schranken der Person u. des Gegenstandes innehalten; Treue u. Muth entsprechen einander, insofern beide Tugenden alle das Sittliche störenden Einwirkungen zurückweisen. Mäßigkeit u. Muth sind rein menschliche Tugenden, insofern beide eine Geschöpfesschranke der sittlichen Persönlichkeit voraussetzen, können also von Gott in keinerlei Sinne ausgesagt werden; Treue u. Gerechtigkeit sind auch göttliche Tugenden [1 Joh. 1, 9], weil sie nur einen Unterschied der Person von dem Gegenstande u. ein Recht des Sittlichen voraussetzen. Die ersten beiden tragen in der Erscheinung verneinenden Charakter, setzen einen Gegensatz voraus, in welchem die eine Seite unterworfen werden soll; die andern beiden tragen mehr bejahenden Charakter, sind ausdrückliche Anerkennung u. Bethätigung des sittl. Rechtes des sittl. Gegenstandes. Ein Widerspruch der Tugenden unter einander ist undenkbar.

Von unsern Haupttugenden entsprechen drei den Platonischen; aber an die Stelle der Weisheit tritt die Treue. Bei den Griechen war die Erhebung der Weisheit zur Grundtugend folgerichtig; denn alle andern Tugenden waren eine Wirkung der sittl. Erkentnis, nicht

aber der Liebe. Auf christlichem Standpunkte, wo die sittl. Willensfreiheit höher erfaßt u. nicht in ein so unbedingtes Abhängigkeitsverhältnis zur Erkentnis gesetzt wird, wie bei den Griechen, die Tugend also ihrem Wesen nach dem in der Liebe ruhenden Willen angehört, wird die Weisheit zwar als hohes, sittlich zu erringendes Gut, als Voraussetzung u. Begleiterin aller Tugend erfaßt, ist auch selbst mit der Liebe eng verbunden (§. 135), kann aber nicht als eigentliche Tugend betrachtet werden. Die erste u. wesentlichste Erscheinungsform der Tugend als Liebe aber ist die bleibende Liebe, die Treue, die also nicht als eine untergeordnete Erscheinung unter eine der andern Tugenden eingereiht werden kann, sondern als die alle andern beherschende voranstehen muß.

1) Die Treue (πιστις), in der heidn. Sittenlehre sehr zurücktretend, weil die schlechthin feste Grundlage alles Sittlichen, der Glaube an den wahren Gott, fehlte, tritt in dem christlichen Bewußtsein in den Vordergrund. Die menschliche Tugend als dauernde Liebe ist ein Abbild der göttlichen Treue, die in der h. Schr. als eine der wichtigsten göttl. Eigenschaften auftritt, fast immer verbunden mit der Liebe, der Gnade u. Barmherzigkeit [Gen. 9, 9 ff.; Ex. 34, 6; Deut. 7, 9; 9, 5; 32, 4; 1 Sam. 12, 22; Ps. 86, 15; 1 Cor. 1, 9; 10, 13; 1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3; 2 Tim. 2, 13 u. a.]. Gottes Treue ist liebende Gnade, die des Menschen demütiger Gehorsam, ist also eine Bekundung der Frömmigkeit, ihrem Grunde u. Wesen nach Treue gegen den treuen Gott [Mt. 25, 21; 1 Cor. 4, 2]; u. des Christen heiliger Wandel wird zusammengefaßt in dem Worte: „sei getreu bis in den Tod“ [Off. 2, 10; vgl. Ps. 85, 11. 12; Mt. 10, 22; Luc. 16, 10 - 12; 1 Cor. 7, 25]. — Die wahre Treue bezieht sich nicht auf einen bloßen Gedanken, auf ein bloßes Gesetz, sondern auf eine geistige Wirklichkeit, vor allem auf den persönlichen Geist; die Liebe liebt nur den liebenden Geist. Ein bloß gedachtes Gesetz kann nicht geliebt werden; darum gibt es auch keine wirkliche Treue gegen ein solches, wenn es nicht die Treue gegen den heiligen Gesetzgeber ist. Treue gegen Menschen ist sittlich ohne Halt, wenn sie nicht auf der Treue gegen Gott ruht; denn alle Treue kann nur auf vollkommen festem Grunde ruhen. Treue gegen ein Geschöpf ohne Treue gegen Gott wäre nicht Tugend, sondern Sünde. Die Treue ist die Wahrhaftigkeit der Liebe; eine wechselnde Liebe ist bloße Neigung, nicht sittlich; die Wahrheit wechselt nicht, darum auch nicht die sittliche Liebe. — In Beziehung auf das arbeitende Wirken in dem zeitlichen Berufe erscheint die Treue als Fleiß, welcher nur dann sittlich gut, also eine Tugend ist, wenn er bewußtes festhalten der von Gott uns gestellten sittl. Aufgabe ist [Spr. 10, 4; 12, 27; 1 Thess. 4, 11].

2) Die Gerechtigkeit ist die stetige Willigkeit zur thatsächlichen Anerkennung des Rechtes jeder sittl. Persönlichkeit, sowol Gottes als des Menschen, die Liebe in der Durchführung des Gebotes: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, u. Gott, was Gottes ist“ [Mt. 22, 21], die Nachbildung der Gerechtigkeit Gottes, die einem jeglichen gibt, was ihm gebürt. In der h. Schr. ist die Gerechtigkeit einer der wichtigsten sittl. Begriffe u. erscheint auch in ihrer weitesten Bedeutung als das geltendmachen des suum cuique; sie ist eine Bekundung der Liebe, ist eine nie ganz abzutragende Schuld [Röm. 13, 8]; u. in sofern sie die Bekundung der Gegenliebe ist, ist sie Dankbarkeit (S. 507). Eben darum, weil die Gerechtigkeit das Recht Gottes liebend erfüllt, kann sie das Wesen der Tugend überhaupt vertreten; sie ist die Tugend, insofern diese die auf das Recht Gottes an uns gerichtete Gesinnung ist. Christus faßt alle sittliche Beziehung zu den Menschen als Gerechtigkeit u. macht diese in jenem volleren Sinne zum Grundgedanken der Sittlichkeit: „alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thuet auch ihr ihnen; das ist das Gesetz u. die Propheten“ [Mt. 7, 12]; dies ist nicht bloß die gewönliche bürgerliche Gerechtigkeit, sondern die höhere, die Liebe ausdrückende. Alle Liebe aber will den Einklang des Daseins, also die göttl. Weltordnung, das Recht des wahrhaft seienden bewaren; u. alle menschliche Gerechtigkeit ist Abbild der göttlichen [Deut. 10, 17. 18].

Die Gerechtigkeit bezieht sich auf die Unterschiede des Daseins u. der Rechte; Gott hat ein anderes Recht als der Mensch, u. unter den Menschen gelten, auch im rechtmäßigen Zustande, kraft der verschiedenen Eigentümlichkeit auch verschiedene Rechte; die Eltern haben ein anderes als die Kinder, die leitenden ein anderes als die geleiteten; die Gerechtigkeit gibt nicht jedem das gleiche, sondern jedem, was ihm gebürt [Röm. 13, 7-9] u. verwirklichet dadurch den Einklang des Daseins. Selbst gegen die Natur gibt es eine Gerechtigkeit, weil sie kraft ihres gutseins ein Recht dem sittl. Geiste gegenüber hat (§. 127 ff). Die wahre Gerechtigkeit setzt daher Weisheit voraus; aber schwierig wird ihre Ausübung erst da, wo der Einklang des Daseins bereits durch die Sünde gestört ist. Die h. Schr. schildert die Gerechtigkeit mehrfach in ihren einzelnen Erscheinungen (z. B. Lev. 19. Hiob 31. Ps. 15; 101; Hes. 18, 6-9; Jes. 1, 17; Jerem. 22, 3; Sach. 7, 9. 10; 8, 16. 17; Luc. 6, 38; ꝛc.]; der Dekalog selbst ist eine Auseinandersetzung derselben. Daß die christliche Gerechtigkeit nicht bloß menschliche Tugend, sondern wesentlich Gnadengeschenk ist, ist hier noch nicht zu erörtern. Als volle Tugend erscheint sie nur in der Person Christi [1 Joh. 2, 1. 29; Apost. 3, 14; 1 Petr. 3, 18].

3) Die Mäßigkeit oder Mäßigung (vgl. S. 449), die Selbstzucht des Herzens, die *σωφροσυνη* der Griechen, ist im N. T. in dem engeren

Sinne der ἐγκρατεια angeführt, wärend σωφροσυνη da auch nur die bestimtere Bedeutung der Bescheidenheit u. Sittlichkeit im Benehmen hat [1 Tim. 2, 9; vielleicht nur 2, 15 in etwas weiterem Sinne, wo es Luther gut mit „Zucht" übersetzt], aber das Eigenschaftswort σωφρων wird in mehr allgemeinem Sinne gebraucht [1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; 2, 5]. Die Mäßigkeit im weiteren u. vollen Sinne ist das sichbescheiden des Menschen in seinen rechtmäßigen sittliche Schranken, ein unterwerfen aller selbstsüchtigen Begierden unter das sittlichen Gebot zum unbedingten Gehorsam, also sowol in Beziehung auf das Sinnliche ein beherschen der sinnlichen Begierden durch die sittl. Vernunft, als auch in Beziehung auf das geistige ein beherschen der Eigenliebe durch die Liebe zu Gott u. zu dem Nächsten, ein festhalten des Rechtes des vernünftigen Geistes in seinem wahren Wesen. Daß die Mäßigkeit zugleich auch Gerechtigkeit sei, ergibt sich von selbst; sie ist nur eine andere Seite derselben Tugend. Selbst in Beziehung auf die sinnlichen Begierden ist sie auch Gerechtigkeit, insofern diese in ihren sittl. Schranken gehalten werden gegenüber dem höheren Rechte des Geistes. Die Bescheidenheit, die Geduld u. die Willigkeit zum Gehorsam sind besondere Gestalten dieser Tugend; ebenso die Schamhaftigkeit, Keuschheit u. Züchtigkeit als ein zurückweisen der geschlechtlichen Sinnlichkeit in ihre Schranke, ein unterwerfen derselben unter die höhere sittliche Forderung; jene beiden sind mehr das Innerliche, die Gesinnung, die Züchtigkeit ist mehr die Offenbarung derselben; sie bekunden, daß jenes Sinnliche schlechterdings nicht ein Recht an sich, sondern nur im Dienste der ehelichen Liebe habe. — Die Mäßigkeit setzt wol einen Unterschied u. einen möglichen Gegensatz zwischen selbstischen Begierden, besonders den sinnlichen, u. dem sittlich vernünftigen Bewußtsein voraus, nicht aber schon einen wirklichen Gegensatz u. Widerspruch zwischen beiden. Sie ist in der Erscheinung eine mehr verneinende Tugend als die Gerechtigkeit, aber ihr Wesen ist doch ein sehr bejahendes. — Diese Tugend wird da am schwersten, wo die besondere Kraft am stärksten über das allgemeine vernünftige Recht hervortritt, also in der Zeit der Jugendkraft, wo das Bewußtsein der eigenen Stärke u. des Einzelwillens sich gern gegen die gegenständlichen Schranken sträubt, sie als hemmende Fesseln abzustreifen sucht, wo das sich stark fühlende Einzelwesen in diesem Bewußtsein sich selbst genießen will, sei es im Genusse der sinnlichen Lust, sei es in dem der schrankenlosen Freiheit oder des eigenen Willens. Treue, Gerechtigkeit, Muth wird für die kräftige Jugend viel leichter zu erringen u. zu bewären als die Tugend der Mäßigkeit; aber da alle Tugenden nur die verschiedenen Seiten der einen Tugend sind u. mit einander zur Lebenseinheit vereinigt sind, so werden durch die Ver=

letzung der einen auch nothwendig die andern verletzt; u. die Unmäßigkeit in jeder Beziehung ist an sich auch schon eine Untreue, eine Ungerechtigkeit u. eine Feigheit u. führt unmittelbar zu weiterer Bekundung dieser Laster.

4) Der Muth, die sittl. Freudigkeit zum Kampfe gegen alles dem sittl. Zwecke entgegenstehende, bei den Griechen durch das beschränktere ἀνδρεια, in der h. Schr. durch den höheren u. mehr innerlichen Begriff der παῤῥησια bezeichnet [Eph. 3, 12; 1 Tim. 3, 13; ꝛc.], ist das getrost= u. unverzagtsein in der Durchführung des sittlichen Gedankens auf grund des hoffenden Glaubens [Mt. 5, 12; Apost. 2, 29; 4, 13. 29. 31; 9, 27. 28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; 26, 26; 28, 31; Röm. 8, 31 ff.; 2 Cor. 3, 12; 5, 6. 8; 12, 10; Eph. 3, 12; 6, 19. 20; Phil. 1, 20; 1 Thess. 2, 2; Hebr. 12, 3; Ps. 118, 5 ff.]. Das sittliche Leben des Christen ist ein stetiger Kampf [Luc. 13, 24; 1 Tim. 6, 12], sowol gegen die äußerlichen Hemnisse des sittl. Strebens, als auch gegen die innerlichen entgegentretenden Begierden u. gegen die fleischliche Trägheit u. Furcht. Beiderlei Hemnisse gelten zwar nicht im eigentlichen Sinne für den vorsündlichen Zustand, wol aber sind beziehungsweise entsprechende rechtmäßige Verhältnisse anzunehmen. Wärend der Entwickelung des Menschen zur letzten Vollkommenheit hin ist immer eine noch außersittliche Wirklichkeit, die Natur in u. außer dem Menschen, in die Herschaft der sittl. Vernunft zu bringen, u. ist als außersittlich auch an sich ein Hemnis, welches durch sittliches ringen überwunden werden will; nur ist es nicht ein widersprechender Gegensatz, u. der Kampf nicht ein Leiden. Die Selbstliebe, an sich durchaus berechtigt, soll auch erst in die vollkommene Unterordnung unter die Gottesliebe gebracht werden, u. ihre Überwindung erfordert Kampf u. Muth. Diese „Parrhesia“ ist nicht bloßes Gefühl, nicht bloß innerlicher Friede, sondern ist wesentlich ein zum Kampfe antreibender Muth, ist festbeharren in dem sittl. Streben kraft freudigen Gottvertrauens. Des Sieges schlechthin sicher, fürchtet sie nichts, sondern führt das ergriffene unverzagt hinaus.

§. 140.

Insofern Gott selbst der Gegenstand der Liebe ist, u. in dem Geschöpf die göttliche Seite als Bild Gottes hervorgehoben wird, erscheinen jene vier Tugenden in einer besonderen, das Wesen der Frömmigkeit besonders ausdrückenden Weise, als Frömmigkeitstugenden, die nicht neben den erwänten stehen, sondern deren höchste, auf Gott gerichtete Gestaltung sind. Die Treue erscheint in Beziehung auf Gott als sittl. Glaube; die Gerechtigkeit als sittl. Hingebung oder frommer Gehorsam; die Mäßigkeit als kindlich fromme Demuth, als Kindessinn; der Muth als Hoffnung oder Zuversicht.

Die Frömmigkeitstugenden, nur theilweise den sogenanten theologischen Tugenden entsprechend, sind das eigentliche Wesen, der Grund, der Kern u. die Blüte der Tugenden überhaupt, sind den vier Grundtugenden weder über= noch nebengeordnet, sondern ihr wesentlicher Inhalt u. Geist selbst.

1. Der Glaube, in der h. Schr. mit der Treue durch denselben Ausdruck bezeichnet, ist die liebende Antwort auf Gottes Treue gegen uns u. als ein Ausdruck unserer Treue gegen den treuen Gott eine hohe sittl. Forderung, ist ein liebendes anvertrauen des eigenen Seins u. Lebens an Gottes treue Liebe u. Wahrhaftigkeit, ein festhalten der Liebe gegen Gott. Wäre der Glaube bloßes fürwahrhalten, so wäre er nicht sittliche Forderung, also als Besitz auch nicht Tugend; als Treue aber ist er es (§. 113). Der Glaube wird dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet [Röm. 4, 3; Gal. 3, 6], darum, weil er selbst in der Treue Gerechtigkeit gegen Gott u. aller Gerechtigkeit Wurzel u. Wesen ist.

2. Der Gehorsam gegen Gott, die sittl. Hingebung, *ὑπακοή*, ist die Neigung u. Willigkeit, daß Gottes Recht an uns in unserem sittl. Verhalten vollkommen verwirklicht werde, daß wir also thun, was wir als Gottes Schuldner ihm schuldig sind [Röm. 8, 12]; wir vollbringen Gottes Recht an uns nur durch vollkommene, freiwillige u. freudige Unterwerfung unter seinen Willen [Ex. 19, 8; 24, 3. 7; Deut. 4; 11, 1; 12, 1. 32; 13, 4. 18; Jer. 7, 23; Luc. 1, 38; Jac. 4, 7; 1 Petr. 1, 2. 14. 22; vgl. Gen. 6, 22; 7, 5; 12, 4; 21, 13 ff; 22, 1 ff]; die gehorsamen sind darum gerechte [Hos. 14, 10; Mal. 3, 18; Mt. 25, 37; 1 Joh. 3, 7]; der Gehorsam ist des Glaubens Frucht [Hebr. 11, 8], der Ausdruck der Kindesgesinnung der Gläubigen gegen den Vater. Der Menschensohn ist des Gehorsams heiliges Vorbild [Röm. 5, 19; Gal. 4, 4; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8; Jes. 53].

3. Die Demuth (*ταπεινοφροσύνη*), die sittl. Selbstbeschränkung vor Gott innerhalb der von Gott uns als Geschöpfen u. jedem in seinem besondern sittl. Berufe gesetzten Schranken, gilt schlechterdings auch von dem sündlosen Menschen, weil er Gott gegenüber nichts ist u. hat, was er nicht als unter Gottes Walten stehend wüßte; sie gilt darum auch von den Engeln [Col. 2, 18], u. von Christo als dem Menschensohne in seiner Unterwerfung unter Gott [Mt. 11, 29; vgl. 20, 28; Phil. 2, 6-8; Hebr. 12, 2; Joh. 13, 4 ff.]. Alle sittl. Demuth ist in ihrem Grunde Demuth vor Gott [Jac. 4, 10; vgl. Gen. 32, 10; Luc. 18, 14], wie die erste Sünde in dem Mangel derselben bestand; wenn Demuth vor den Menschen nicht auf diesem Grunde ruht, artet sie in Knechtessinn u. niedrige Gesinnung aus; nur in der Demuth vor Gott lernt der Mensch die Demuth vor Menschen vereinigen mit der rechten

Selbstachtung der eigenen sittl. Würde. Alle Demuth ruht auf dem Glauben u. ist auch Gehorsam; ihr Wesen aber ist das maßhalten, das sichbescheiden in der von Gott angewiesenen Stellung [Mt. 5, 3; 23, 11; Luc. 22, 24 ff.; Apost. 20, 19; Röm. 12, 3. 16; Eph. 4, 1. 2; Phil. 2, 3; Col. 3, 12; 1 Petr. 5, 5; Jac. 4, 6]. Die Kindesdemuth strebt nicht nach hohen Dingen, nur nach den höchsten, die allein dem Kindessinne offen stehen, bleibt Gott gegenüber immer kindlich [Mt. 18, 3. 4]. Die Demuth ist eine rein christliche Tugend; der griech. Sittenlehre war sie fast unbekant (S. 93 f).

4. Die **Hoffnung**, ἐλπις, neben dem Glauben u. der Liebe als hohe Tugend genannt [1 Cor. 13, 13], richtet sich mit festem Glauben auf das höchste Gut als das zu erreichende Ziel, auf die Idee des Guten [Röm. 8, 24], ist nicht ein bloßes erwarten eines künftigen Glückes, sondern die freudige, vertrauende Zuversicht aus dem Glauben, daß Gott es mit uns wohlmeine u. unser sittl. Ziel uns auch wirklich erreichen lasse, wenn wir aufrichtig darnach streben, ist der sittl. Muth in Gott, der seines Sieges gewiß ist u. darum auch schon vor dem äußeren Siege alle inneren Hemmungen überwunden hat; sie ist nicht bloß eine unfreiwillige Gefühlsstimmung, sondern ein sittlich errungenes Gut. Alle Hoffnung ist Glaube, [Hebr. 11, 1] ist aber auch sittliche Hingebung u. kindliche Demuth, denn sie erwartet den Sieg nicht von sich, sondern von Gott. Die nur auf das geschaffene gesetzte Hoffnung ist eitel, ist sündlich; die sittl. Hoffnung auf Gott aber läßt nicht zu schanden werden [Röm. 5, 5], u. aller sittl. Muth ruht auf ihr [Ps. 9, 11; 25, 2; 31, 15; 40, 5; 56, 4 ff.; 62, 6; 91, 2; 112, 7; Joh. 16, 33; Röm. 4, 18; 5, 2. 4. 5; 12, 12; Phil. 3, 1; 4, 4; 2 Cor. 1, 10; 3, 12; 2c.]. Gott ist ein Gott der Hoffnung [Röm. 15, 13], weil alle Hoffnung sich auf ihn gründet, auf seine **Verheißungen** sich bezieht. Des wahrhaftigen Gottes Wort ist Grund, Inhalt u. Macht aller wahren Hoffnung. Die Hoffnung ist eine wesentlich nur dem Reiche Gottes angehörende Tugend; unter den Heiden haben nur die Perser eine dunkel ahnende Hoffnung; die Griechen blicken düster in die Zukunft, u. ihre Sittenlehre kennt die Hoffnung als Tugend nicht; im A. T. aber begegnet sie uns fast auf jeder Seite; sie ist der in begeisterte Klänge sich ergießende Grundton des religiös-sittlichen Lebens; des Christen in Christo erfüllt Hoffnung weckt u. begründet neue.

Ist alle Tugend eine Kraft u. ein Beweggrund zum sittl. handeln, so gilt dies in erhöhtem Maße von den Frömmigkeitstugenden. Da das sittl. Thun sich wesentlich auf ein erst zu erringendes Gut richtet, was also zunächst nur in Gedanken da ist, so ist der sittl. Beweggrund nicht bloß die Liebe zu einem seienden, sondern zugleich auch die Liebe

zu einem noch nicht seienden, zu einem nur gedachten; dessen Verwirklichung aber kraft der Liebe zu dem wahrhaft seienden Urgrunde alles Sittlichen uns schlechthin sicher ist, ist also wesentlich Glaube an den liebenden u. wahrhaftigen Gott, u. Hoffnung auf die Verwirklichung des höchsten Gutes. Kraft dieses frommen Glaubens u. hoffens auf grund der Liebe zu Gott wird die Treue in dem zeitlichen Wirken zur freudigen Ausdauer, in dem Wirken für das Geistige u. Ewige zur Begeisterung.

Anm. Die Entwickelung der Cardinaltugenden war in der Sittenlehre immer einer der wichtigsten u. schwierigsten Punkte. Plato stellte zuerst die vier, schon von Ambrosius u. Augustin aufgenommenen, dann das ganze Mittelalter hindurch bis in die neueste Zeit geltenden vier Tugenden auf, denen man in unklarem Zusammenhang die drei theologischen voranstellte (S. 151). Die griechische Tugendgliederung ist für den christlichen Tugendbegriff aber ganz ungeeignet, u. ihre gewaltsamen Umdeutungen schon bei Augustin bestätigen dies; wärend dort die Weisheit als Grundtugend erscheint, ist es hier die Liebe, u. zwar die Liebe zu dem liebenden, persönlichen Gott; diese Gottesliebe fehlt aber den Griechen ganz, weil ihr der sichere Gegenstand fehlt. Die evang. Sittenlehre suchte daher mit richtigem Takt bald anfangs neue Bahnen (§. 37). Die drei Haupttugenden Calvins: Sobrietas, justitia, pietas, (S. 190) erschöpfen die Sache nicht u. geben keine geeignete Gliederung, weil die pietas den beiden andern nicht neben-, sondern übergeordnet ist. Schleiermachers Grundtugenden (S. 290): Weisheit, Liebe, Besonnenheit u. Beharrlichkeit, sind trotz aller angewandten Gedankenkunst doch nur gekünstelt u. eignen sich am wenigsten für eine christliche Sittenlehre, auf welche er sie auch nicht anwendet; die Platonischen Tugenden sind viel natürlicher entwickelt. Die Liebe ist gar nicht in der christlichen Tiefe erfaßt, am wenigsten als Liebe zu Gott, (dies soll nur ein uneigentlicher Ausdruck sein), sondern ist nur die „belebende Tugend als aus sich hinausbildend in die Welt, nämlich in die Natur," als „darstellend," „die Vernunft in der Action auf die Natur"; die Vernunft ist das liebende; die Natur das geliebte; die Liebe zu Gott ist nur wahr als Liebe zur Natur (Syst. §. 296. 303 ff.); dies ist so ziemlich das Gegentheil des christlichen Begriffs der Liebe. Chr. Fr. Schmid nimt diese Gliederung in mehr christlicher Deutung auf, ohne sie aber genauer auszuführen (Christl. Sittenl. S. 528). — Am eigentümlichsten ist Rothes Gliederung (Eth. §. 645 ff.). Er nimt zwei Tugenden des Selbstbewußtseins oder der Vernünftigkeit u. zwei Tugenden der Selbstthätigkeit od. der Freiheit an. 1. Die individuell bestimte Vernünftigkeit ist die Genialität, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen erkennen, so daß dasselbe schlechterdings von keinem andern

vollzogen werden kann, die eigentliche künstlerische Tugend; zu ihr gehören der Muth, die Gelassenheit, die Schamhaftigkeit, die Anmuth, das Mitgefühl, das Vertrauen ꝛc. 2. Die universell bestimte Vernünftigkeit ist die Weisheit, die Tüchtigkeit zu einem universellen erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem andern in gleicher Weise zu vollziehen ist; sie erscheint als Besonnenheit, Unbefangenheit, Nüchternheit, Lehrhaftigkeit, Wohlwollen, Billigkeit ꝛc. 3. Die individuell bestimte Freiheit ist die Originalität, die T., welche specifisch zum individuellen bilden qualificirt, die eigentümliche gesellige T.; dazu gehören die Tapferkeit, die Mäßigkeit, Keuschheit, Würde, Uneigennützigkeit, Treue ꝛc. 4. Die universell bestimte Freiheit ist die Stärke, welche zu einem universellen bilden, d. h. zum arbeiten u. erwerben führt, die eigentliche öffentliche od. bürgerliche T.; sie erscheint als Beharrlichkeit, Geduld, Mäßigung, Beredsamkeit, Wohlthätigkeit, Großmuth ꝛc.

II. Die sittliche Gemeinschaft als die Frucht des sittlichen Lebens.

§. 141.

Alles sittliche Thun ist ein gemeinschaftbildendes, u. alle wahre Gemeinschaft ist ein Ausdruck der Liebe, in der Natur als ein Ausdruck der inwonenden göttlichen Liebe, in der Menschheit als der der menschlichen. Das höchste Ziel des sittl. Lebens ist zwar die volle, sittlich errungene Gemeinschaft mit Gott, aber der Mensch, als Einzelwesen in natürliche u. geistige Beziehung gesetzt zu den andern Geschöpfen, erfüllt seine sittl. Aufgabe nicht in der ausschließlichen Gemeinschaft mit Gott, sondern nur zugleich in der Gemeinschaft mit den Kindern Gottes, hat es also zur sittl. Aufgabe, jene Beziehung zu andern Menschen zu einer sittl. Gemeinschaft zu bilden, ohne welche seine persönliche Vollkommenheit nicht erreicht werden kann. Die ursprünglichste natürliche Gemeinschaft ist die Geschlechtsgemeinschaft, aus welcher die zweite, die zwischen Eltern u. Kindern, von selbst folgt; beide sollen aus der bloß natürlichen zur sittlichen Gemeinschaft der Familie erhoben werden.

Da alle Liebe eine, wenn auch vorsittliche u. bloß natürliche Gemeinschaft schon voraussetzt, so ist das sittliche bilden der letzteren nicht ein schlechthin neues schaffen einer solchen, sondern das geistige verklären der schon natürlich bestehenden. Ist die sittl. Gemeinschaft mit Gott auch das höchste Gut, so schließt dieses dennoch die Gemeinschaft mit andern vernünftigen Geschöpfen nicht aus, sondern ein, denn Gott selbst steht mit ihnen in Gemeinschaft. Der mystische Quietismus ist nur eine

verfeinerte Selbstsucht u. widerspricht der christl. Weltanschauung, denn Gott hat nicht bloße Einzelwesen geschaffen, sondern sie für einander bestimt; „es ist nicht gut“, nicht der wahren sittl. Bestimmung des Menschen entsprechend, „daß der Mensch allein sei“, denn dem vereinzelten Menschen fehlt ein sehr wesentliches sittl. Wirkungsgebiet, auf welchem er nicht bloß, wie bei Gott, aneignend u. gehorchend, nicht bloß, wie bei der Natur, beherschend, sondern wie zu dem gleichartigen bildend u. aneignend in gegenseitiger sittlicher Wechselwirkung sein kann. Ohne sittl. Gemeinschaft mit andern Menschen kann die Sittlichkeit nicht zu voller Entwickelung kommen; die Gemeinschaft ist nicht bloßes ruhendes Sein, sondern ist ein wirkendes Gut, ist die Bedingung neuer, höherer Sittlichkeit. Das Einsiedlerleben ist schon hierdurch sittlich verurteilt; die h. Schrift weiß von ihm nichts; Einsamkeit mag wol als eine vorübergehende Vorbereitung zu einem eine tiefere Samlung bedürfenden Berufe heilsam sein [Lc. 1, 80], wie auch der Menschensohn selbst eine zeitlang sich zurückzog [Mt. 4], aber diese Sabbatstille des Gemütes kann nicht, im Gegensatze zum thatkräftigen Leben unter den Menschen, das allein geltende sein. Das Einsiedlerleben ist selbst da, wo die strenge Zucht gegen die sündliche Natur eintritt, ein unsittliches aufgeben der sittl. Pflichten des Menschen in Beziehung auf die anderen Menschen, ein zertrümmern des Reiches Gottes in lauter Atome, in bloße vereinzelte Wesen, u. darum auch der ältesten Kirche völlig fremd.

Die Gemeinschaft mit andern Menschen ist zunächst eine bloß natürliche; aber in seinem ganzen Sein u. Wesen, u. vor allem dem geistigen, soll der Mensch nichts haben, was er bloß natürlich empfangen, nicht sittlich sich angeeignet oder gebildet hätte. Die Gemeinschaft der Geschlechter u. auch die zwischen Eltern u. Kindern ist zunächst noch außersittlich, unterscheidet den Menschen noch nicht vom Thiere; jede muß erst in das Sittliche erhoben werden, wenn sie nicht ins unsittliche umschlagen soll; selbst Elternliebe kann sündlich sein.

a. Die Familie.

§. 142.

Die natürliche Geschlechtsliebe ist, als eine Offenbarung der in der Natur waltenden göttlichen Liebe, an sich schon ein Vorbild der sittlichen Gemeinschaft, schafft aber diese selbst noch nicht. Das bloß natürliche, also außersittliche derselben beschränkt sich durchaus auf die unbewußte natürliche Neigung; die Erhebung der Neigung zur wirklichen Liebe aber ist nie eine vor- oder außersittliche, sondern ruht auf sittlicher Entschließung; u. die wirkliche Vollziehung der Geschlechtsgemeinschaft darf nie auf der bloß natürlichen Liebe ruhen, sondern kann

als eine freie That nur die Bekundung der schon vollbrachten sittlichen Gemeinschaft der Personen kraft der sittlichen Liebe sein. Ohne diese Bedingung ist sie nicht außersittlich, sondern widersittlich, als eine thatsächliche Vernichtung der sittl. Gemeinschaft.

Die Geschlechtsgemeinschaft ist die erste mögliche Gemeinschaft u. hat darum in der Natur ihre erste Anregung. Wie der Mensch nicht ein schlechthin anderes u. neues Geschöpf war, sondern das von Gott begeistete Naturgebilde, so soll auch die erste sittl. Gemeinschaft nicht eine durch den Menschen schlechthin neugeschaffene sein, sondern eine sittlich verklärte natürliche Gemeinschaft. Die Geschlechtsliebe waltet in der ganzen lebendigen Natur, ist deren höchste Lebenserscheinung u. darum auch die höchste Bekundung der in der Natur waltenden göttlichen Liebe. Die Pflanze entwickelt in der Geschlechtsblüte ihre höchste Kraft u. Pracht, das Thier hat in der Geschlechtsliebe das Gefühl der höchsten Lust, als das Gefühl des vollkommenen, zur vollen Lebenseinheit sich gegenseitig ergänzenden Einklanges mit seinesgleichen; es ist das Gefühl, daß es nicht bloßes Einzelwesen, sondern lebendiges Glied eines höheren Ganzen sei. Der Mensch hat diese Lebenserscheinung nicht zu zerstören, sondern zu verklären, die in den Thieren unbewußt waltende Liebe zur bewußten, sittlichen zu erheben. Der Idee nach eins, sind die Geschlechter in Wirklichkeit verschieden, einander zur vollen Idee des Menschen ergänzend. Der etwas plumpe Mythos von den ursprünglichen Zwittergestalten in Platos Symposion [p. 205] ist nur ein entarteter Nachhall des viel sinniger in der biblischen Erzälung von der Bildung Hevas aus Adams Rippe ausgedrückten Gedankens.

Die Liebe ist ihrer Idee nach nicht bloß erhaltend, sondern auch ausbreitend, Leben weckend u. fördernd; daher ist die Fortpflanzung des menschl. Geschlechts durch die höchste irdische Liebe bedingt. Alle Liebe ist aneignen u. bilden zugleich; in der Geschlechtsliebe eignen die Geschlechter als natürliche Wesen sich einander an u. bilden einander, obgleich in verschiedenem Maße; das geistig-sittliche aneignen u. bilden muß aber dem natürlichen als sittliche Weihe u. Bedingung vorangehen; die Umkehrung dieses Verhältnisses, die sittliche, persönliche Liebe erst auf die natürliche Geschlechtsgemeinschaft folgen zu lassen, ist sittlich unmöglich, weil dadurch die letztere zum rein thierischen u. unsittlichen herabgesetzt ist u. nicht mehr der Ausgang eines Sittlichen werden kann.

Aller Besitz ist sittlich nur als Eigentum, d. h. durch sittliches erringen u. aneignen; die Geschlechtsgemeinschaft aber ist das volle gegenseitige hingeben u. aneignen zum Eigentum der andern Person; sie

ist also, wenn sie nicht die Offenbarung u. die Frucht der schon vollbrachten sittlich=persönlichen, geistigen Einheit, u. Aneignung zum sittl. Eigentum der Personen, darum zum bleibenden, unauflöslichen ist, nicht ein bloß natürliches Thun, sondern ein widersittliches wegwerfen der eigenen sittl. Persönlichkeit u. ein unsühnbares vernichten der sittl. Persönlichkeit des andern. Die verlorne Unschuld ist unwiederbringlich; bloße Geschlechtsgemeinschaft ohne sittliche Liebe ist ein schänden. Die sittliche Liebe aber ist ihrem Wesen nach bleibend; was der Person liebend als Eigentum angeeignet ist, ist unveräußerlich, kann nur mit der Persönlichkeit selbst aufgehoben werden. Hurerei ist nicht bloße Thierheit, steht als sittliche Selbstwegwerfung unter ihr, denn das Thier wirft sich nicht weg. Auch bei dem ersten Menschen ging die sittliche Liebe der Geschlechtsgemeinschaft voran. „Da sprach der Mensch: das ist doch Bein von meinen Beinen u. Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin heißen, darum, daß sie vom Manne genommen ist.“ Dies ist der kindlich=natürliche Ausdruck der sittlichen Liebe, das volle Bewußtsein von dem Einklange u. der Einheit zwischen Mann u. Weib; das Weib ist des Mannes anderes ich, gehört zu ihm, ist ihm zum Eigentum u. er zu dem ihrigen bestimt; sie ist von ihm u. für ihn. Diesem Ausdrucke der sittl. Liebe schließt sich daher als Folgerung der weitere Gedanke an: „darum wird ein Mann seinen Vater u. seine Mutter verlassen u. seinem Weibe anhangen, u. sie werden sein ein Fleisch“; das einswerden im Fleisch folgt erst aus dem einssein im Geiste u. auf dasselbe; sie werden auch geschlechtlich eins, weil sie sich gegenseitig als zur persönlich sittlichen Einheit zusammengefaßt erkannt haben. Das sittl. Bewußtsein der persönlichen Zusammengehörigkeit, die freie Anerkennung des gegenseitigen angehörens zum Eigentum ist die unabweisbare sittl. Voraussetzung der Geschlechtsgemeinschaft. Ohne diese sittl. Bedingungen wird das, was die Blüte des Naturlebens, der innerste Mittelpunkt aller Naturgeheimnisse, die Zusammenfassung aller wunderbaren Naturkraft ist, der Zeugungsact, der als sittlicher ein geheiligter ist, zu einem schlechthin unsittlichen u. würdigt den Menschen mehr als jedes andere bloß natürliche Thun zum Thier herab.

§. 143.

Indem die sittliche Geschlechtsliebe eine Liebe der Personen zu einander ist, die sittl. Persönlichkeit aber an sich der andern an sittlichem Werth, also an sittl. Recht gleichsteht, so ist die in der Geschlechtsgemeinschaft gesetzte Hingabe einer Person zu vollem sittl. Eigentum an die andere nur dann möglich, wenn diese Hingabe eine gegenseitige ist, also beide Personen einander ausschließlich angehören.

Die sittl. Geschlechtsliebe erscheint also nur in der Ehe zweier Personen zum Zwecke der Geschlechtsgemeinschaft u. darum der vollen, persönlichen Lebensgemeinschaft. Vielweiberei ist sittlich unmöglich, ist nur eine rechtlich geordnete Buhlerei, macht wirkliche persönliche Liebeshingebung, also die Ehe, unmöglich. Aus demselben Grunde ist die Ehe sittlich unauflöslich. Die Ehe ist nicht ein bloßes Recht, ein erlaubtes, sondern eine von Gott gewollte u. ausdrücklich eingesetzte sittliche Gemeinschaft, ihre Schließung daher nicht eine bloß natürliche, sondern auch eine religiöse Handlung, die, unter der ausdrücklichen Verheißung des göttlichen Segens stehend, auch naturgemäß mit der religiösen Weihe umgeben ist.

Der außerchristliche Gedanke der Vielweiberei schließt das sittliche Wesen der Ehe schlechthin aus; das Weib ist da wol des Mannes, aber nicht der Mann des Weibes Eigentum; dies ein ist Gegensatz in dem sittl. Werth u. Rechte beider Geschlechter, welcher auf sittlichem Standpunkte unmöglich ist (§. 69), denn er hebt die sittl. Persönlichkeit des Weibes auf; thatsächlich ist das Weib in der Vielweiberei auch nur Sklavin. Über die Vielweiberei des A. T. können wir hier noch nicht reden. Die erste göttliche Einsetzung der Ehe kennt nur die Ehe mit einem Weibe, u. das N. T. setzt diese überall voraus [Mt. 19, 3 ff; 1 Cor. 7, 2; 11, 11; Eph. 5, 28; 1 Tim. 3, 2].

Da die Ehe durchaus auf der persönlichen Liebe zur Person ruht, so ist sie kein bloßes Rechtsverhältnis; u. da in ihr die Personen einander vollkommen angehören, ihr gegenseitiges Eigentum sind, dessen Wesen u. Kraft die Liebe ist, so bleibt die Auffassung der Ehe als eines bloß rechtlichen Vertrages nicht bloß hinter der sittl. Idee der Ehe zurück, sondern ist an sich widersittlich, denn das Contractsverhältnis setzt das nichtvorhandensein der hingebenden Liebe voraus, schließt die vollkommene sittl. Lebens- u. Liebesgemeinschaft, das angehören als sittlichen Eigentums aus, richtet vielmehr zwischen beiden nur auf ihren eignen Vorteil bedachten Personen die Scheidewand des Mistrauens auf u. überläßt den einen Gatten dem andern nur zur vertragsmäßigen Nutznießung. So wenig zwischen Eltern u. Kindern in deren gegenseitigen Familienpflichten ein Contractsverhältnis denkbar ist, so wenig ist es zwischen Gatten sittlich möglich. Eine auf bloßem Rechtsvertrage ruhende Geschlechtsgemeinschaft ist nur eine anständige Buhlerei, steht dem Wesen nach mit der Vielweiberei auf gleicher Stufe. — Kindererzeugung ist nicht sowol der Zweck, als vielmehr der Segen der Ehe; ihr Zweck ist schlechterdings die Erfüllung der sittl. Liebe; die Ehe ist u. bleibt in voller Geltung, auch da, wo jener Segen ausbleibt; der land-

rechtliche Satz: „Hauptzweck der Ehe ist die Erzeugung u. Erziehung der Kinder“ [II, Tit. I, §. 1], entspricht eher einem geregelten Concubinat u. der Vielweiberei als dem sittl. Gedanken der Ehe u. müßte folgerichtig die Unfruchtbarkeit zu einem vollgiltigen Scheidungsgrunde machen.

Eben darum, weil die Gatten einander als sittliches Eigentum angehören, läßt die Ehe auch sittlich keine Auflösung zu. Das sittl. Eigentum ist mit der sittl. Eigentümlichkeit, also dem persönlichen Wesen des Menschen, untrennbar vereiniget, ist wie dieses unveräußerlich. Die Möglichkeit der Scheidung liegt der Ehe ebenso fern, wie der Mensch sich nicht von seinem persönlichen Leben, seinem eigentümlichen Charakter, also von sich selbst, scheiden kann; u. wie eine Zerreißung des Geistes in sich selbst nur im sündhaft entarteten Zustande denkbar ist, nämlich als Verrücktheit, so ist die Ehescheidung auch nur denkbar im Zustande sündlich-krankhafter Entartung, ist eine sittl. Verrücktheit, eine moralische Vernichtung der beiden sich scheidenden Gatten. Christus spricht [Mt. 19, 3-9] diese sittl. Unmöglichkeit der Ehescheidung aus u. begründet sie durch das inhaltschwere Wort: „so sind sie nun nicht zwei, sondern ein Fleisch; was nun Gott zusammengefüget hat, das soll der Mensch nicht scheiden.“ Das sind nicht zwei Gründe, sondern einer; Gott hat die Ehe zusammengefügt durch seine ursprüngliche Einsetzung, durch seinen Schöpfungswillen, welcher das Wesen der Ehe dahin bestimte, daß beide Gatten ein Fleisch seien, ein einiges, schlechthin untrennbares Leben nach Seele u. Leib, wie jeder lebendige Leib ein einiges, untrennbares Ganze ist, u. jede Trennung der Tod desselben. Die Untrennbarkeit der Ehe wird von Christus noch stärker hervorgehoben durch die Anführung des Wortes des Schöpfers bei der Einsetzung der Ehe: „darum wird ein Mensch Vater u. Mutter verlassen u. an seinem Weibe hangen, u. werden die zwei ein Fleisch sein.“ Der Mensch soll Vater u. Mutter nicht verlassen mit seiner Liebe, obgleich er äußerlich von ihnen sich mehr entfernen kann, um eine eigene Familie zu begründen; aber enger noch als das Band zwischen Eltern u. Kindern ist das Band zwischen den Gatten, die einander gegenseitig vollständig zu eigen sind. Wenn nun das Band der Liebe u. Einheit zwischen Eltern u. Kindern nie gelöst werden kann ohne hohen Frevel, so kann noch weniger das Band zwischen den Gatten sittlich gelöst werden. Die Einheit des „Fleisches“ ist nicht bloß, ja nicht vorzugsweise auf die leibliche Vereinigung zu beziehen, sondern weist auf die höchste u. vollkommene sittl. Vereinigung des ganzen Lebens nach Leib u. Seele hin. Eine bloß geistige Einheit wird bezeichnet mit μια καρδια και ψυχη [Ap. 4, 32], Ehegatten aber sind auch εἰς μιαν σαρκα [1 Cor. 6, 16; vgl. 7, 4; Eph. 5, 28 f.]. Ehebruch allein wirkt Ehetrennung, u. jede Ehetren-

nung ist ihrem sittlichen Wesen nach Ehebruch [vgl. 1 Cor. 7, 10], u. in Beziehung auf die Kinder ein frevelhaftes vernichten der Familie.

Von hoher Bedeutung ist es, daß die h. Schr. die göttliche Einsetzung der Ehe ausdrücklich verbürgt u. der sittlichen Ehe eine besondere Segensverheißung gibt [Gen. 1, 28; 2, 24; 9, 7; Mt. 19, 4; vgl. Ps. 128, 3; 127, 3-5]. Die Ehe kann also in keinerlei Weise mit einer Unheiligkeit oder Niedrigkeit behaftet sein, so daß sie mit einem wahrhaft geistlichen u. heiligen Leben unvereinbar wäre; sonst hätte Gott dem zur Heiligkeit berufenen ersten Menschen, als er ihm das Weib zuführte, zugemuthet, von seiner höheren Bestimmung zurückzutreten, u. Adam hätte nicht bloß das Recht, sondern eigentlich die Pflicht gehabt, das von Gottes Liebe ihm dargebotene zurückzuweisen; u. die Schöpfung des Weibes wäre eigentlich die erste Versuchung gewesen. Im rechtmäßigen, unverdorbenen Zustande der Menschheit ist es nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht des sittlich u. körperlich gereiften Menschen, in diesem von Gott selbst eingesetzten Stande der Ehe zu leben; u. nicht die Ehe selbst, sondern nur die bestimte Wahl des Gatten ist abhängig von der besonderen persönlichen Liebesneigung. Gottes Wort: „es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehilfin machen, die für ihn sei", bekundet bestimt, daß die Ehelosigkeit an sich nicht das bessere sei, sondern das weniger gute, sowol für den Mann, denn er soll eine Gehilfin haben, als auch für das Weib, denn ihre ausdrückliche Bestimmung ist, für den Mann eine Gehilfin zu sein. Wie es sich hiermit nach dem Sündenfalle verhalte, haben wir hier noch nicht zu fragen.

Wenn in jedem nicht ganz verwilderten Volke die Ehe nicht durch bloße Willensentschließung der beiden Personen, sondern durch eine irgendwie feierliche u. vielfach selbst religiös geweihte Schließung begonnen wird, so bekundet sich darin das sittliche Wesen der Ehe; u. der Werth, den ein Volk auf die religiös-sittliche Weihe der Ehe legt, ist ein ziemlich sicherer Maßstab seiner Sittlichkeit in Beziehung auf das Geschlechtsleben.

§. 144.

Beide Gatten stehen als sittliche Personen einander gleich; beide finden ihre Einigung in der vollen hingebenden Liebe, u. darum in der liebenden, freien Unterwerfung unter das sittliche Gesetz. Beide Gatten ergänzen einander auch in geistig-sittlicher Beziehung; u. nur in Beziehung auf diese den wahren Einklang bedingende Ergänzung ist das Weib in vielen Dingen mehr geleitet als sich selbst bestimmend. Dies ist aber nicht eine wirkliche Herschaft des Mannes über das Weib

als über ein unterworfenes, sondern nur eine bedingte Höherstellung des Mannes als des thätig leitenden Einheitspunktes des gemeinsamen Lebens. — Als ein sittliches Verhältnis ruht die Ehe auf der Freiheit, also auf der freien gegenseitigen Wahl, setzt folglich die sittliche Mündigkeit beider Liebenden voraus. Die Freiheit der Wahl ist aber nicht vernunftlose Willkür, sondern richtet sich sittlich auf die wahre zum vollen Lebenseinklange sich ergänzende persönliche Eigentümlichkeit der beiden, u. erlangt ihre sittliche Bestätigung durch die freie Anerkennung von seiten der sittlichen Gemeinde, zunächst der Familie.

Die sittliche Gleichheit ist nicht Einerleiheit. Da der höchste Zweck für alle sittlichen Wesen derselbe, so ist eine Verschiedenheit des sittlichen Werthes der Geschlechter undenkbar [Gal. 3, 28; 1 Petr. 3, 7]. Die Niedrigerstellung des weiblichen Geschlechts bei allen nichtchristlichen Völkern ist ein Zeichen sittlicher Roheit, welches selbst die Griechen nicht ganz ausgelöscht haben. Die Schöpfungsgeschichte des Weibes bekundet deren wahre Würde; von des Mannes Herzen genommen gehört sie an des Mannes Herz, nicht als Sklavin zu seinen Füßen; sie gehört zu ihm, ist nicht bloß Fleisch von seinem Fleisch, sondern auch Seele von seiner Seele. Der Gegensatz des Geschlechtes, der nicht ein bloß leiblicher ist, bedingt allerdings auch sehr verschiedene sittl. Aufgaben, die aber an sittlichem Werth einander schlechthin gleichstehen. Das walten der Frau im Kreise der Familie ist um nichts geringer als das des Mannes in einem bürgerlichen Berufe; u. wenn kraft jener Verschiedenheit das Weib in vielen Beziehungen, besonders den des äußerlichen gesellschaftlichen Berufes, der Thätigkeit nach außen, dem Manne als dem in diesem Gebiete leitenden von rechtswegen untergeben ist [Eph. 5, 22. 23], so ist dafür der Mann in dem Gebiete der weiblichen Thätigkeit wieder rechtmäßig vom Weibe abhängig; u. es ist kein Manneslob, in Küche u. Kinderstube zu walten. Jedes herscht ordnungsmäßig in seinem Gebiete; u. es ist vollkommen in der Ordnung, wenn das Weib in dem ihrigen einen bestimmenden Einfluß auf den Mann hat (§. 69). Das wirkliche Herschaftsverhältnis des Mannes über das Weib ist nicht das ursprüngliche u. wahre, widerspricht der wahren, hingebenden Liebe u. der Würde der Weiblichkeit, u. wird in der h. Schr. ausdrücklich als eine Strafe für die Sünde erklärt [Gen. 3, 16]. Eine gewisse leitende Überordnung des Mannes dagegen ist das ursprüngliche u. rechtmäßige Verhältnis u. ruht keineswegs erst auf der Sünde; Adam war ebenso schuldig wie Heva; die Sünde wirkte nur, daß die ursprüngliche rechtmäßige Unterordnung des Weibes zu einem Dienstverhältnis wurde. Ist auch das Weib in mehr als einer Beziehung des „schwächere Ge-

bilde" [1 Pt. 3, 7], so ist sie dennoch „Miterbe der Gnade" u. hat zwar eine andere u. eigentümliche, aber nicht minder hohe sittl. Aufgabe als der Mann; sie hat als des Mannes Gehilfin das treu zu pflegen u. zu nären, was der mehr den starken, selbständigen Willen darstellende Mann thatkräftig schafft. Das starke eingreifen ins Leben, das setzen des Zieles u. das schaffen ist dem Manne überlassen, das Weib soll darin für ihn, zu seiner Hilfe sein, ihn zum lebendigen Mittelpunkte ihres ihr eigentümlichen wirkens haben [1 Cor. 11, 8. 9]. Obwol das Weib zuerst gesündigt hatte u. der Mann erst von ihr verführt wurde, so wendet sich der strafende Gott doch zuerst an Adam u. fordert von ihm Rechenschaft, u. dann erst an Heva; Adam war verpflichtet, das schwankende u. sündigende Weib zurechtzuweisen, nicht von ihr sich leiten zu lassen.

Die Eheschließung ist weder ein Geschäft, noch eine Frucht bloßen verliebens; wo nicht die sittliche Liebe die Ehe schließt, wird diese entweiht. Die Ehe kann also nicht durch die Eltern für sich abgemacht werden, so wenig wie die Eltern für die Kinder Tugend üben können; das Sittliche muß jeder selbst vollbringen. Die zur rechten Ehe schlechthin nothwendige freie, persönliche Wahl darf nicht willkürlich u. zufällig sein; sie hat zum Wesen die Verwirklichung der vollen Lebenseinheit beider Personen zum Zwecke der sittlichen Gemeinschaft. Diese Einheit, also dieser vollkommene Einklang, setzt einen Unterschied u. eine Gleichheit der geistig u. leiblich sich gegenseitig ergänzenden Personen voraus. Der Unterschied ruht in dem rechtmäßigen geistig=leiblichen Gegensatze der Geschlechter im allgemeinen u. in der besonderen persönlichen Eigentümlichkeit, die in der entgegengesetzten vielfach ihre Ergänzung u. darum ihre sittl. Befriedigung findet; das feurige, heiße Gemüt wird durch ein mildes, sanftes wohlthuend ergänzt. Die Gleichheit ruht in der wesentlichen Übereinstimmung beider Personen in ihrer nicht bloß sittlichen u. geistigen, sondern auch leiblichen Eigentümlichkeit, die auch in dem Unterschiede walten kann. Ohne die Gleichheit keine Eintracht; ohne den Unterschied keine gegenseitige Ergänzung, also keine gegenseitige Anziehung. Die Wahl zur Ehe ist ein finden der ergänzenden Persönlichkeit, ist frei u. unfrei zugleich. Es liegt in diesem finden allerdings etwas geheimnisvolles, was nicht in das verständige Bewußtsein aufgeht; u. das ahnende Gefühl geht auch im rechtmäßigen Zustande des Menschen hierbei dem bestimten erkennen voraus; aber es darf eben nicht bei dem bloßen Gefühle bleiben, u. der Mensch muß es alsbald zum vernünftigen Bewußtsein erheben, das vorsittliche Liebesgefühl zur vernünftigen Liebe verklären.

Der sittlich=vernünftige Charakter der Eheschließung wird, wie dies bei allen nicht ganz rohen Völkern durch die Sitte anerkant ist, da=

durch verbürgt, daß sie der bloßen Willkür des einzelnen entnommen u. der Anerkennung der sittlichen Gemeinschaft unterworfen wird, zunächst also der Eltern [vgl. 1 Cor. 7, 37]. Sind die Eltern auch nicht befugt, an stelle der Kinder deren Gatten zu wälen, so sind sie vollkommen berechtiget, die Wahl der Kinder durch ihre Bestätigung zu weihen.

§. 145.

Die Ehe als erzeugend ist die Grundlage der weiteren Familie, die wie jene nicht ein bloß natürliches, sondern wesentlich ein sittliches Verhältnis ist. Die Familienglieder stehen zu einander entweder in dem Verhältnisse der Gleichheit, als Gatten oder als Geschwister, oder der Über- u. Unterordnung, als Eltern u. Kinder. Das Verhältnis zwischen Eltern u. Kindern ist die erste Ungleichheit unter den Menschen u. die Voraussetzung u. das Vorbild aller andern Verhältnisse der Über- u. Unterordnung. Eltern u. Kinder stehen zu einander in dem Verhältnisse sittlicher Persönlichkeiten, also immer auch gegenseitiger sittlicher Pflichten; die Eltern haben in Beziehung auf die Kinder überwiegend die Pflicht des bildens, also der Erziehung, in welcher das von anfang an schon nothwendig damit verbundene schonende Verhalten bei weiterer Entwickelung immer mehr hervortritt, bis es zuletzt überwiegt, u. das Kind sittlich mündig geworden ist. Da aber bei der rechtmäßigen Entwickelung auch die Eltern geistig u. sittlich immer fortschreiten, so bleiben sie auch den mündiggewordenen Kindern immer noch übergeordnet; ihre bildende Einwirkung auf die Kinder kann nie aufhören u. nie in das Verhältnis sittlicher Gleichheit mit ihnen übergehen. Die Kinder andrerseits bleiben stets, obgleich nicht in stets gleicher weise, den Eltern in ehrfurchtsvollem Gehorsam unterworfen, der aber, selbst auf der Gottesliebe ruhend, auch stets durch diese bedingt bleibt.

Der Unterschied zwischen Gatten u. Blutsverwandten ruht auf dem Unterschiede der sittlichen u. der natürlichen Gemeinschaft. Beide sind eine nicht bloß geistig-sittliche, sondern auch leiblich-natürliche Gemeinschaft. Bei den Gatten ruht aber die leiblich-natürliche Gemeinschaft auf der vorausgegangenen sittlichen, bei den Blutsverwandten ruht die sittliche Gemeinschaft auf der vorausgegangenen leiblich-natürlichen; jene werden auch leiblich eins, weil sie einander lieben, diese lieben einander, weil sie dem Blute nach eins sind; jene gehen von dem ursprünglichen geschiedensein zur Vereinigung, diese von der ursprünglichen Vereinigung zum geschiedensein; die eigentliche Blutsverwandtschaft schließt die

Geschlechtsgemeinschaft aus. Daß die Verwandten mit einander durch besonders enge Liebesbande verbunden sind [Gen. 13,8.9; 14,14 ff; 18,23 ff; 29,13 ff; Ex. 18,5 ff; Ruth 1; 2,20; Lc. 1,38.40.58; vgl. Hiob 19,13; Ps. 31,12; 69,9], widerspricht nicht der allgemeineren Nächstenliebe.

In der Familie beginnt nun die sittliche Gesellschaft mit ihren rechtmäßigen Unterschieden. Die Gatten bilden noch keine Gesellschaft, denn sie sind ein Fleisch; Eltern u. Kinder aber bilden bereits eine solche, denn sie sind ein Geist, aber in dem Verhältnis der Über- u. Unterordnung. Lauter gleichartige, einander schlechthin gleichstehende Personen bilden wol einen Haufen, aber keine Gesellschaft; wo kein lebendiger, das Ganze leitender Mittelpunkt, kein schlagendes Herz für den Leib, keine Seele für die Bewegungsglieder ist, da ist kein lebendiges Ganze, keine Gesellschaft. Ungleichheit ist das Wesen jeder sittl. Gesellschaft, nicht die Ungleichheit des sittl. Rechtes der Persönlichkeit, sondern die Ungleichheit der geistig-sittlichen Stellung in der Gesellschaft. Die Eltern sind die ersten Fürsten, u. die rechten Fürsten sind des Volkes Väter; Patres war der Ehrennahme der römischen Senatoren; Älteste heißen in gleicher Bedeutung die Lenker der sittl. Gesellschaft in fast allen freien Verfassungen des Altertums u. der Kirche. Die Eltern sind die Leiter der Kinder von Gottes Gnaden, denn die Kinder sind Gottes segnende Gnadengabe [Gen. 21,1; 25,21; 29,31; 30,6.17 ff; 33,5; Ex. 23,26; Deut. 7,14; Ruth 4,13; 1 Sam. 2,21; Ps. 127,3; 128,3; vgl. 1 Tim. 2,15]; darin liegt der Eltern Recht u. Pflicht. Im Namen Gottes leitend, für die Kinder Gottes Stellvertreter [Eph. 6,1; vgl. Lev. 19,32], haben sie nicht bloß Recht an ehrfurchtsvollen Gehorsam, sondern auch die Pflicht ehrfurchterweckender Erziehung. Elternliebe ist an sich etwas rein natürliches, daher auch bei dem natürlichen Menschen [Gen. 21,16; 31,28.43.50.55; 1 Kön. 3,16; Jes. 49,15; Mt. 2,18; Lc. 15,21 ff; Joh. 4,47 ff], um wie viel höher also bei den Frommen [Gen. 9,26.27; 21,11.12; 22,2; 24; 27; 28,1-4; 37,3.34.35; 42,36 ff; 43,14; 44,22.30; 45,28; 46,30; 48,10 ff; Ex. 2,2 ff; 2 Sam. 12,16 ff; 13,30 ff; 14; 18,33; 19,1 ff; Spr. 10,1; 15,20; Jer. 31,15; Mt. 2,14; Lc. 2,35.44; Joh. 19,25].

Die Eltern haben die Kinder zu sittlich gereiften Persönlichkeiten heranzubilden; das ist nicht bloß ein Recht der Eltern, sondern auch der Kinder, darum für jene eine Pflicht; sie haben die geistig-sittlichen Errungenschaften ihrer eigenen geistigen Entwickelung u. darum auch die der Menschheit überhaupt auf die Kinder zu übertragen, also, daß diese nicht die gleiche, schlechthin von vorn anfangende Entwickelung wie die Eltern in ganz gleicher weise wieder durchzumachen haben, denn

dies ist nur die Weise u. das Wesen der Naturdinge, sondern daß sie in die Geschichte selbst eintreten, deren geistige Ergebnisse selbst lernend aufnehmen, um sie ihrerseits weiter fortzuführen. Alles geistige bilden der geistig noch unmündigen ist ein geschichtliches arbeiten, ein aufnehmen des noch ungereiften Geistes in das weben u. walten der Geschichte. Da nun das Kind zwar zur sittlich mündigen Persönlichkeit heranreifen soll, aber schon von anfang an dem Wesen u. der Anlage nach sittliche Persönlichkeit ist, so ist das bilden desselben durch die Eltern nie ein ausschließliches einwirken, also auf seiten des Kindes nie ein bloß unthätiges aufnehmen, sondern immer auch ein geistig-sittliches mitwirken des Kindes, ein immer stärker hervortretendes selbstbilden desselben, also daß von anfang an immer auch ein schonendes Verhalten gegen das Kind mit dem bildenden Thun vereinigt sein muß; u. solches bilden ist eben das erziehen. — Die Erziehung, die auf das sittliche Ziel, den Einklang mit Gott u. dem sittl. Ganzen gerichtet, immer ein natürliches u. geistiges, ein besonderes u. ein allgemeines bilden zugleich sein muß, das Kind zu Gott, zur Gotteskindschaft führen soll [Gen. 18, 19; Deut. 6, 7; 11, 19; 31, 12. 13; 32, 46; Ps. 78, 3ff.; 34, 12; Jes. 38, 19; Eph. 6, 4; vgl. Luc. 2, 27), ist die Bekundung der Vernünftigkeit; das Thier bedarf ihrer nicht, weil es nie frei u. sittlich wird. Natürlich gut ist jedes geschaffene seinem Wesen nach; sittlich gut u. wirklich vernünftig u. frei wird es nur durch Erziehung. Wo die sittlich unerzogenen u. ungereiften die Freiheit zu schaffen versuchen, da wird es eben Zügellosigkeit u. damit rohe Gewaltherrschaft des stärkeren. In dem Bedürfnisse u. der Forderung der Erziehung liegt die Anerkennung, daß alles wahre Wesen des Kindes ihm nicht schon unmittelbar von Natur gegeben ist, sondern durch freie, geistige That erst errungen werden müsse, aber auch nicht durch bloß einzelne That, sondern durch sittliches aneignen des geistig in der Menschheit schon errungenen, durch geistigen Gehorsam gegen die geistig u. sittlich mündigen. Das Kind kann nicht sich selbst erziehen, kann aber auch nicht erzogen werden ohne sein sittliches Zuthun; es muß sich eben willig erziehen lassen.

Ehrfurcht vor den Eltern, u. dem entsprechend vor den Alten überhaupt, gilt bei allen Völkern, die ganz wilden ausgenommen, als heilige Pflicht [vgl. Gen. 9, 23]; u. es ist immer ein Zeichen tiefer sittl. Zerrüttung des Volksgeistes, wenn die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, überhaupt der Jugend vor dem Alter sinkt, u. vor allem, wenn dieses sinken nicht unverschuldet ist. Bei einem sittlich rechtmäßigen Entwickelungsgange der Menschheit ist es schlechthin undenkbar, daß das Alter so tief herabkäme, daß es unter die Weisheit u. sittl. Reife der Jugend sänke; die höhere Weisheit u. Erkentnis göttlicher u. menschlicher Dinge

muß kraft der höheren innerlichen u. äußerlichen Erfahrung dem höheren Alter unverlierbar bleiben; u. es gehört zu den erschütterndsten Bekundungen der sündlichen Entartung des menschl. Geschlechtes, daß allerdings oft das Alter zur kindischen Thorheit herabsinkt u. unter die Vormundschaft der Kinder genommen werden muß. Wer dies für die natürliche Ordnung des Lebens hält, der mag es versuchen, den Schmerz thöricht zu nennen, den jedes nicht ganz verworfene kindliche Herz über solches herabsinken des grauen Hauptes empfindet, vor dem es nur in Ehrfurcht sich beugen möchte.

Die Kinder haben also den Eltern gegenüber überwiegend die Pflicht aneignender Thätigkeit, die aber allmälich immer mehr in ein selbstbilden übergeht, ohne aber je von der bildenden Einwirkung der Eltern sich ganz zu lösen; u. das schonende Verhalten der Kinder in Beziehung auf die Eltern kann bei nicht ganz zerrütteten Zuständen nie von dem bildenden überragt werden. Das allerdings von anfang an auch vorhandene bildende einwirken der Kinder auf die Eltern kann auch bei schon eingetretener sittlicher Mündigkeit immer nur in zweiter Linie stehen. Dieses überwiegend im empfangen sich zeigende Verhältnis der Kinder zu den Eltern ist das der kindlichen Ehrfurcht [Gen. 45, 9 ff.; Ex. 20, 12; Lev. 19, 3; Spr. 30, 17; Mt. 15, 4; Eph. 6, 2], die sich thatsächlich in dem Gehorsam ausdrückt [Spr. 23, 25; Eph. 6, 1; Col. 3, 20]. Christus selbst ist auch hierin das Vorbild [Luc. 2, 51; Joh. 19, 26]. — Die in die Ehe tretenden, eine neue Familie begründenden Kinder treten dadurch zwar in größere Selbständigkeit gegenüber den Eltern [Gen. 2, 24], aber das Band zwischen Eltern u. Kindern, die Pflicht der ersteren, für das Wohl u. die Ehre der Kinder zu sorgen [Gen. 31, 48 ff.; Deut. 22, 13 ff.], u. die der Kinder, den Eltern Ehrfurcht zu bezeugen [Gen. 48, 12], wird dadurch nicht gelöst.

Das Recht der Eltern an den Gehorsam u. die Pflicht der Kinder zu demselben sind aber wesentlich bedingt durch die Übereinstimmung des elterlichen Gebotes mit dem göttlichen Willen, u. können nie zu an sich unbedingt geltenden werden. Denn jenes Recht ist nicht ein bloß natürliches, sondern ein sittliches; die bloß natürliche Abhängigkeit der Kinder von den Eltern reicht wie bei den Thieren nur so weit, als die thatsächliche Unselbständigkeit u. Hilfsbedürftigkeit reicht; die sittliche aber ist eine bleibende, nie aufzulösende. Aber das sittl. Recht der Eltern an Gehorsam ruht darauf, daß sie nicht ihren eigenen Sonderwillen, sondern den göttlichen Willen vertreten. Darum ist aber auch die Sünde der Eltern so schwer, wenn sie ihren sittl. Beruf, in Gottes Namen zu erziehen, misbrauchen u. das Kind von Gott abführen u. ihren sündlichen Willen an die Stelle des göttlichen Willens setzen.

§. 146.

Geschwister verhalten sich, ähnlich den Gatten, aber nur in geistig-sittlicher Weise, ergänzend zu einander, u. ihre gegenseitige Liebe gehört wesentlich mit zu der Sittlichkeit des Familienlebens; aber diese Ergänzung ist wegen der überwiegenden Gleichheit nie eine vollkommene u. zureichende, u. darum suchen die Geschwister naturgemäß ihre Ergänzung auch außerhalb des engeren Familienkreises. Die aus der bloß natürlichen Gemeinschaft heraustretende, die ergänzende Persönlichkeit sich frei wälende Geschwisterliebe ist die Freundschaft.

Auch die Geschwisterliebe ist zunächst noch eine rein natürliche u. soll erst zur sittlichen erhoben werden [Gen. 33; 34; 42, 24 f; 43, 16 ff; 44, 18 ff; 45, 1 ff.; 50, 17; Ex. 2, 4 ff; Ps. 133, 1; Lc. 15, 32]. Geschwister können einander nie in dem Grade persönlich ergänzen, daß ein Bedürfnis der Freundschaft außer dem Familienkreise nicht entstände; sie sind zu sehr ursprünglich eins, einander zu gleichartig, als daß der volle, auch einen Gegensatz fordernde Einklang erreicht werden könnte. Am meisten ergänzen einander noch Bruder u. Schwester; u. gewönlich schließen sich diese enger an einander als die Brüder oder die Schwestern unter sich; trotzdem aber bleibt auch da, besonders bei fortschreitender geistiger Reife eine nicht auszufüllende Lücke u. das Bedürfnis eines lebhafteren, durch schärfer ausgeprägten Unterschied bedingten Einklanges. Es ist nicht lieblose Abwendung von der Familie, sondern durchaus rechtmäßiges Streben, wenn der Knabe u. das Mädchen nach Freundschaft sucht. Sie stört die Familienliebe nicht, sondern erhöht sie. Die Freundschaft ist die erweiterte Geschwisterliebe oder ihre Ergänzung außerhalb der eigentlichen Familie, die auf rein geistiger Wahl ruhende Geschwisterliebe. Daher blüht die Freundschaft meist in demjenigen Alter, wo der Übergang aus dem ursprünglichen engeren Familienkreise in neue, selbständigere Lebensgestaltung stattfindet, u. mit der Begründung eines neuen, selbständigen Familienkreises pflegt die Freundschaft mit andern zu ermatten, neue schwerer sich zu knüpfen; die eheliche Liebe läßt die Freundschaft verblassen. Wer in der Jugend wahre Freundschaft gehabt, wird später meist ein liebender Gatte; u. aus der Freundschaft mit Personen des andern Geschlechtes entwickelt sich sehr leicht die wirkliche Geschlechtsliebe, ist also an sich keineswegs harmlos.

§. 147.

Die Nothwendigkeit der Ergänzung der Familienliebe durch die Freundschaft weist schon auf den Grund der sittlichen Unmöglichkeit der Ehe unter nahen Blutsverwandten hin. Was die Ge-

schwister dazu treibt, sich Freundschaft außerhalb des engeren Familienkreises zu suchen, treibt sie auch dazu, sich den Gatten außerhalb desselben zu suchen. Der zur Voraussetzung der Ehe gehörige Unterschied der leiblichen u. geistigen Eigentümlichkeit der Personen ist bei den nahen Blutsverwandten am schwächsten; u. die Ehe ist ihrem Wesen nach eine freie sittliche Gemeinschaft, die nicht von der natürlichen ausgeht, sondern sie erst erzeugen soll. Da die Ehe eine sittliche Gleichheit voraussetzt u. ein Verhältnis gleichartiger gegenseitiger Liebe ist, so ist sie zwischen Eltern u. Kindern, wo das Ehrfurchtsverhältnis unauflöslich ist, ein Frevel, zwischen Geschwistern aber theils aus den ersten Gründen, theils aus der auch auf sie übergehenden scheuen Ehrfurcht vor dem elterlichen Blut für alle auf die ersten Menschen folgenden Geschlechter schlechthin unzuläßig. Die sittliche Voraussetzung der Ehe ist nicht die Kindes- oder Geschwisterliebe, sondern die Freundschaft.

Das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft ist eine der schwierigsten sittl. Fragen, nicht sowol wegen etwaiger Zweifel in der Anerkennung, als vielmehr in Beziehung auf die sittlichen Gründe der fast allgemeinen, auch durch fast alle heidnischen Völker hindurchgehenden Anerkennung. Mit bloß äußerlichen Zweckmäßigkeitsgründen, wie etwa dem der Vermeidung naheliegender Versuchung ist wenig ausgerichtet; als Naturgesetz läßt sich das Verbot aus der übrigen Natur auch schwerlich begründen, denn die Thiere beachten es nicht. Die Gründe liegen tiefer u. sind wesentlich geistig=sittlicher Art. Da ist aber zunächst ein Unterschied zu machen zwischen der aufsteigenden u. der nebengeordneten Blutsverwandtschaft. Ehen zwischen Eltern u. Kindern u. in anderer auf= u. absteigenden Verwandtschaft sind schon für das natürliche u. ganz allgemeine Gefühl ein Greuel [Lev. 18; 20, 11 ff.; 1 Cor. 5, 1 ff.; vgl. Gen. 19, 30 ff.]. Das unauflösliche Ehrfurchtsverhältnis der Kinder zu den Eltern [vgl. Gen. 9, 23] macht jede auf der engsten, vertraulichen Gleichheit ruhende geschlechtliche Vermischung sittlich unmöglich; alles was die Kindes= u. die Elternliebe vernichtet, ist schlechthin widersittlich, jenes wäre aber bei Geschlechtsgemeinschaft unbedingt der fall. Ganz gleiches gilt natürlich von Großeltern u. Enkeln. Etwas anders verhält es sich ursprünglich mit der Ehe unter Geschwistern; da kommen in dem allgemeinen sittl. Bewußtsein einige, obwol sehr seltene Ausnahmen vor. Die Peruaner, die solche Ehe mit dem Tode bestraften, schrieben sie doch aus politischen Gründen für den regierenden Inka vor. Bei den Kindern Adams machte Gott um der schlechthin festzuhaltenden Einheit des Menschengeschlechtes willen (§. 88) eine Ausnahme, u. das unbedingte Verbot der Geschwisterehe konnte erst gelten, als die Möglich=

keit anderer Verbindungen da war. Bei Moses ist geschlechtliche Vermischung von Geschwistern mit dem Fluch u. der Todesstrafe belegt [Lev. 18, 9. 11; 20, 17; Deut. 27, 22], u. schon zu Abrahams Zeit war solche auch im heidnischen Bewußtsein unerhört, denn Abraham gab, um sich zu schützen, die Sarah für seine Schwester aus [Gen. 12, 13; 20, 2]. (Daß Sarah wirklich Abrahams Halbschwester im engeren Sinne gewesen, wird durch Gen. 20, 12 nicht bewiesen, da der Ausdruck „meines Vaters Tochter" auch die Enkelin Tharas bezeichnen kann, u. es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie die Tochter des Haran, Abrahams Bruder war, deren früherer Name Jiska mit dem Ehrennamen Sarai [meine Herrin, Hausfrau] vertauscht wurde [11, 29]; in v. 31 heißt sie Tharas Schwiegertochter, was wol nicht gesagt wäre, wenn sie seine Tochter gewesen wäre; übrigens fällt diese Eheschließung vor Abrahams Berufung).

Der nächstliegende Grund der Unzuläßigkeit der Geschwister-Ehe ist der, daß hier wol die Gleichheit der beiderseitigen Eigentümlichkeit vorhanden ist, nicht aber der zum lebendigen Einklang nothwendige spannende Unterschied; Geschwister sind allzu gleichartig in ihrem leiblichen u. geistigen Wesen, um eine lebendige, fruchtbare Wechselwirkung zu erzeugen. Ein Narcissus verliebte sich in sein eigenes Bild u. galt darum eben als ein Thor; Geschwister aber sind für einander ihr eigenes Bild. Es wird kein verständiger Mensch sich einen Freund suchen, der nur sein völlig gleichartiger Doppelgänger wäre, sondern einen solchen, der ihn durch seine Verschiedenheit anregend ergänzt; gleiches gilt von den Ehegatten, u. von diesen bei der beständigen Einheit des Lebens in der Ehe in noch höherem Grade. Daher auch die allbekante Thatsache, daß wirkliches verlieben unter Geschwistern zu den höchsten Seltenheiten gehört, selbst da, wo sittliche Entartung schon tief gegriffen hat; (Amnon, 2 Sam. 13, 1). Diese natürliche Erscheinung erst aus dem ausdrücklichen Gesetz erklären zu wollen, geht schon darum nicht an, weil dieses Gesetz bei allen gebildeten heidn. Völkern doch wol nur aus dem natürlichen Gefühl erklärt werden kann, u. weil sie auch da gilt, wo man sich an die religiösen u. sittlichen Gesetze sonst durchaus nicht kehrt. Indes reicht dieser Grund nicht aus, weil er wol auf unglückliche, aber nicht auf frevelhafte Ehen hinweist, u. in vielen Fällen, wo oft nur allzugroße Verschiedenheiten zwischen den Geschwistern vorhanden sind, garnicht gelten würde. Tiefer greift schon der andere Grund, daß die Ehe im Unterschiede von der bloß natürlichen Gemeinschaft ihrem Wesen nach auf rein sittlicher, freier Wahl u. That beruhen muß; sie hat nur da ihre Wahrheit, wo sie nicht von der in voller Liebe sich aussprechenden Naturgemeinschaft ausgeht, sondern dieselbe erst schafft; sie soll die Liebe ausbreiten, nicht die schon von Natur mächtige bloß be-

fühlen. Blutsverwandtschaft u. Ehe sind zwei verschiedene sittliche Ordnungen u. Bande, die nicht mit einander vermischt werden sollen; die Ehe will einen vorhandenen Gegensatz durch Liebe einigen, nicht eine schon vorhandene natürliche Einheit noch einmal einigen. Damit hängt zusammen, daß die Ehe die Grundlage alles sittlichen Gemeinwesens ist, u. darum auch dessen Charakter, die rein geistige Liebe, an sich ausdrücken muß. Wäre die Geschwisterehe zuläßig, so würde sich die Familie auf ihrem rein natürlichen Boden für sich abschließen, würde nur nach Thieresart zu einer natürlichen, nicht zu einer rein sittlichen Gemeinschaft erwachsen. Es bedarf der Ausbreitung der Liebe, wie Augustinus bemerkt, u. diese würde durch die Möglichkeit der Geschwisterehen verhindert, die Familienselbstsucht in engherziger Abschließung fast zur natürlichen Nothwendigkeit werden; die Ehe soll nicht bloß zwei Personen, sondern zwei Familien an einander knüpfen. Die sittl. Entwickelung des Volksganzen fordert unbedingt dieses zersprengen der Familieneinmauerung, die Unzuläßigkeit der Geschwisterehen; u. dieses Gebot hat also eine hohe weltgeschichtliche Bedeutung. — Der Hauptgrund aber, der auch in dem natürlichen Gefühle hauptsächlich sich ausspricht, ist die Ehrfurcht vor dem elterlichen Blut, welches auch auf die Kinder übergegangen ist u. welches eine scheue Zurückhaltung von fleischlich-sinnlichem Genuß fordert. In der geschwisterlichen Person sieht der Mensch nicht bloß das Ebenbild, sondern auch das Blut der Eltern; [in Lev. 18, 9; vgl. 7. 8. 11 ff., ist dies angedeutet]; u. das Gefühl der ehrfurchtsvollen Scheu u. der Scham bei diesem Gedanken läßt kein Gefühl geschlechtlicher Liebe aufkommen. Das Gefühl der Ehrfurcht tritt auch sonst überhaupt der geschlechtlichen Liebe hinderlich entgegen; u. wenn, wie es nicht selten vorkommt, das Mädchen grade in einem Ehrfurchtsverhältnis zu dem Manne, der ihr als Gatte sich bietet, gestanden hat, so kostet ihr der Übergang aus dieser Ehrfurcht zur Gattenliebe einen schweren, tief einschneidenden Kampf. — Wenn die Sünde wirklichgeworden ist, so treten noch andere Gründe für die Unzuläßigkeit der Ehen unter Blutsverwandten hinzu. Wir haben hier also zunächst nur den Grundgedanken auszusprechen u. können auf das genauere erst im dritten Theile eingehen.

§. 148.

Die Familie ist ein einiges lebendiges Ganze auch in Beziehung auf ihr sittliches Eigentum, ist nicht eine bloße Summe von lauter vereinzelten Menschen gleiches Namens, sondern ein Leib u. eine Seele, ist eine sittliche Person mit gemeinsamer sittlicher Ehre u. eigenem Besitz, an welcher alle einzelnen Glieder theilhaben.

Die Familie hat als eine lebendige Einheit auch einen Geist, eine gemeinschaftliche sittl. Aufgabe u. gemeinschaftliche sittl. Eigentümlichkeit; jene besteht in der gegenseitigen Förderung des sittlichen Lebens in einem aus Gott geborenen Geiste, diese ist geistig die sittliche Ehre derselben, äußerlich ihr zeitliches Eigentum. Die sittl. Errungenschaft eines Familiengliedes, besonders des Hauptes, geht auf die ganze Familie über, das Verdienst der Eltern trägt nach göttlicher Weltordnung auch Segensfrucht für die Kinder, wird an ihnen gelohnt [Gen. 26, 4. 5. 24; 49, 10. 26; Ex. 20, 6; Deut. 5, 10; 7, 9; 2 Sam. 9, 7; 21, 7; 1 Kön. 11, 34; Ps. 25, 13; 37, 25 f.; 112, 2. 3; Spr. 14, 26; 17, 6; 20, 7; Jerem. 32, 18; vgl. 1 Cor. 7, 14; Röm. 11, 16]; u. die Sünden der Väter werden heimgesucht an den Kindern u. sind ihnen zur Schande u. zum Unheil [Gen. 9, 25; 20, 7. 17 f.; 49, 7; Ex. 20, 5; 34, 7; Lev. 26, 39; Num. 14, 18; Deut. 5, 9; 7, 9; 1 Kön. 11, 39; 2 Kön. 5, 27; Hiob 5, 4; 21, 19; 27, 14; Ps. 37, 28; 109, 9. 10; Spr. 11, 21; 16, 5; Jes. 14, 21; Jerem. 18, 21; 32, 18; Klag. 5, 7; Hos. 4, 6; Sir. 41, 8-10; vgl. Mt. 27, 25], u. die der Kinder an den Vätern als deren Schmach [Lev. 21, 9; Spr. 10, 1; 17, 25; 28, 7; vgl. Deut. 22, 13 ff.], wovon später genaueres. Das bei allen Bildungsvölkern festgewurzelte Bewußtsein von Vererbung des Verdienstes, von einem sittlichen Adel der Geschlechter hat eine tief sittliche Grundlage, aber klarer u. entschiedener als irgend ein heidnisches Volk erfaßt bereits das A. T. jenen sittlichen Zusammenhang der Familie. Dies ist ein sittlich überaus wichtiger Gedanke. Der Mensch soll es wissen, daß er nicht als ein bloß einzelner lebt u. handelt, sondern überall u. allezeit als ein Glied eines sittlichen Ganzen, daß die Früchte seines Thuns, sei es gut oder böse, auf alle diejenigen übergehen, die ihm angehören, mit denen er sittlich verbunden ist, daß er also in der Sünde nicht bloß ein Unrecht gegen sich selbst, sondern gegen alle begeht, die er sein nennt. Ist die Familie eine göttliche Ordnung so ist auch die Gemeinsamkeit des sittlichen Verdienstes u. der Schuld eine solche; das ist nicht Ungerechtigkeit, sondern heilige Gerechtigkeit, eben weil der Mensch nie ein bloßes Einzelwesen ist. Was von dem geistig-sittlichen Eigentum der Familie gilt, das gilt auch von dem äußerlichen, u. darauf ruht das später zu behandelnde Erbrecht.

§. 149.

b) Die sittliche Gesellschaft

ist die durch die natürliche Ausbreitung der Familie u. durch die Freundschaft erweiterte Familie, die aber in dieser Erweiterung auch einen wesentlich anderen Charakter empfängt. Die gesellschaftliche Gemein-

schaft unterscheidet sich von der Familiengemeinschaft durch das größere Zurücktreten der natürlichen Einheit u. zugleich der persönlichen freien Wahl; die Gesellschaft selbst nimt einen gegenständlichen, gewissermaßen Natur-Charakter an, u. an die Stelle der natürlichen u. der freien sittl. Liebe tritt die gesellschaftliche Sitte, die mehr oder weniger eine gegenständlich giltige Macht über die einzelnen wird. Sie unterscheidet sich ferner von der Familie dadurch, daß ihre Gemeinschaft eine weit lockerere, die Einzelperson viel weniger in sich einfügende ist u. eine mehr unterbrochene u. nur zeitweise sich geltendmachende sittl. Berührung ihrer Glieder fordert u. bewirkt. Die Glieder der Gesellschaft stehen zu einander in dem Verhältnisse der Freundlichkeit, die dem Umfange nach größer, der inneren Beschaffenheit u. Macht nach geringer als die Freundschaft ist. Die in der Freundlichkeit sich bekundende, also das sittl. Wesen der Gesellschaft ausmachende Liebe ist die Nächstenliebe, die im Unterschiede von der engeren Liebe ihren Gegenstand sich nicht wält, nicht auf die bestimte Person, sondern auf den Menschen überhaupt gerichtet ist. Die gesellige Gemeinschaft verwirklicht sich durch gegenseitige geistige u. natürliche Mittheilung, von der die letztere der Ausdruck u. die Trägerin der ersten ist. Die geistige Mittheilung aber darf nur innerhalb der durch die Familie bedingten Schranken, also nur mit sittlicher Zurückhaltung geschehen, kann nicht Familien-Vertraulichkeit werden.

Die Familie schließt sich zwar in sittlichem Fortgange zur Gesellschaft u. für dieselbe auf, geht aber nicht in sie auf, bleibt vielmehr für sie die unabweisbare sittl. Grundlage u. Voraussetzung; es ist ein krankhafter Zustand der Gesellschaft, wenn sie nicht auf der Familie ruht, sondern diese zurückdrängt u. mehr oder weniger an deren Stelle tritt. Der sittliche Bestand u. das tieferdringende sittl. Wesen der Familie gibt der Gesellschaft allein den sittlichen Halt; ohne sie zerfährt dieselbe zu selbstsüchtiger, genußsüchtiger Charakterlosigkeit.

Die Gesellschaft kann ihrem ganzen Wesen nach nicht gleiche persönliche Hingebung der besonderen Eigentümlichkeit fordern wie die Familie; sie ruht wesentlich auf der größeren Selbständigkeit der einzelnen Glieder in Beziehung auf einander, läßt mehr die gegenseitige gleiche Berechtigung auf selbständige Eigentümlichkeit walten als die sich rücksichtslos hingebende Liebe oder die Ehrfurcht; sie gilt daher überhaupt auch in Wahrheit nur von den wirklich selbständigen, also geistig u. sittlich mündigen Personen; Unmündige sollen ganz überwiegend nur der Familie angehören u. noch nicht in die Gesellschaft treten; gesell-

schaftliche Frühreife zerstört mit dem Familiensinn auch den sittl. Charakter der Person; u. der gewönlichste Grund der Charakterlosigkeit der großen Welt ist das schon frühzeitige zurückdrängen der Familie hinter die Gesellschaft. In der Gesellschaft stehen die einzelnen weniger in einem eigentlich persönlichen Verhältnisse zu einander, nicht in dem der bestimten persönlichen Liebe, einander persönlich ergänzend, sondern vielmehr wie die einzelnen Glieder einer größeren Allgemeinheit. Jeder sieht u. liebt da in dem andern nicht sowol die bestimte Persönlichkeit, als vielmehr einen einzelnen Vertreter der Gesellschaft überhaupt. Es kommt, um die gesellige Tugend zu üben, nicht auf die persönliche Einzelwahl an, nicht darauf, daß ich grade mit dieser bestimten mir zusagenden Persönlichkeit zu thun habe, sondern darauf, daß es überhaupt ein Mitglied der menschlichen, der sittlichen Gesellschaft ist. Daher machen auch die Mitglieder der Gesellschaft geringere Ansprüche an einander auf gegenseitige Hingebung u. Vertraulichkeit, als die Glieder der Familie; an die Stelle solcher vollkommenen gegenseitigen Hingabe zum Eigentum tritt die zarte Rücksicht, die Höflichkeit, die Freundlichkeit u. Zuvorkommenheit. Die Höflichkeit, die keineswegs irgendwie mit falschem Schein zu thun hat, gilt nicht der Person als solcher, sondern als Mitgliede der Gesellschaft, u. darf nicht mit der Freundschaftsbezeigung, die nur der Person gilt, verwechselt werden. Höflichkeitsformen sind Ausdruck der Liebe, der Freundlichkeit, der demütigen Unterordnung unter den andern, Erweisung der Ehre dem, dem Ehre gebürt, u. sie gebürt jedem ehrenhaften Menschen [Röm. 12, 10; 13, 7; 1 Pt. 2, 17; 5, 5; Beispiele: Gen. 18, 2 ff.; 23, 7. 12; 32, 4. 18; 33, 3. 6. 7. 13. 14; 43, 26. 28; 44, 18 ff.; Röm. 15, 14. 15 u. a.].

Es sind sehr zarte, aber rechtmäßige Grenzen zwischen der Familie u. der Gesellschaft, u. wer im Misverständnisse dieses Unterschiedes diese Grenzen überschreitet u. in der Gesellschaft sich so benimt wie in der Familie, also nicht die gebürende Zurückhaltung zeigt, die dem andern sich nicht aufdrängen will, wer allzuvertraulich sich zeigt, der gilt mit Recht als unzart, charakterlos oder unverschämt, u. wenn es eine weibliche Person so macht, als unweiblich oder als frech. Die französische Galanterie, wofür wir glücklicherweise kein deutsches Wort haben, ist ein solches behandeln der weiblichen Mitglieder der Gesellschaft, als seien sie Familienglieder; jedes Mädchen wird da wie eine Geliebte behandelt; die Galanterie gibt den Schein der Liebe, wo weder ihre Wirklichkeit, noch die Absicht ihrer Verwirklichung ist; dies ist eine unsittliche Zersetzung der Familie durch die Gesellschaft, eine Grenzverrückung zwischen beiden. Mit dem steigen der Galanterie pflegt auch die Zerrüttung der Familie zu steigen; u. der galante

Gesellschafter pflegt ein sehr unzarter Gatte zu werden oder zu sein. Die Hingebung, die volle gegenseitige geistige Selbstmittheilung u. die Vertraulichkeit, die innerhalb der Familie, mit Einschluß der Freundschaft, nicht bloß Recht, sondern auch Pflicht ist, wird in Beziehung auf die Gesellschaft sündlich. Die in der Familie u. der Freundschaft sich bekundende persönliche Liebe ist also dem Umfange nach geringer, dem Grade nach größer als die auf alle Mitglieder der Gesellschaft ohne Ausnahme, also auch ohne Wahl sich erstreckende Nächstenliebe (§. 124), die in der ebenso allgemein zu erweisenden Freundlichkeit sich bekundet [Mt. 5, 47; Gal. 5, 22; 1 Cor. 13, 4; Eph. 4, 2. 32; Col. 3, 12; 2 Tim. 2, 24; Spr. 12, 25; Ruth 2, 8 ff.]. Wer die Familienglieder nur mit der Freundlichkeit der Nächstenliebe liebt u. behandelt, sündigt ebenso, als wer wahllos den ersten besten aus der Gesellschaft wie einen persönlichen Freund oder einen Gatten behandelt; dies gilt nicht bloß von der sündlich entarteten Gesellschaft, obwol in dieser der Unterschied viel größer ist. Die christl. Nächstenliebe wird wol als Bruderliebe bezeichnet, u. die Glieder der sittl. Gemeinde sollen einander als Brüder betrachten, wie auch Christus seine Jünger Brüder [Joh. 20, 17; Hebr. 2, 11] oder Freunde [Joh. 15, 13. 14] nennt, aber dadurch soll nicht der Unterschied zwischen der Familien- u. der Nächstenliebe aufgehoben werden, sondern die letztere wird nur als eine nach dem Vorbilde der eigentlichen Bruderliebe zu gestaltenden erklärt. Die Gesellschaft soll immer enger mit der Familie zusammengeschlossen, auf deren Grunde u. nach deren Vorbilde immer liebender u. inniger vereinigt werden; die engeren Banden werden dadurch nicht gelockert, sondern befestigt. Der die Menschheit liebend umfassende Menschensohn liebte seine Jünger doch mit noch engerer Liebe als die andern, u. unter jenen war doch auch wieder einer, den „der Herr lieb hatte", der an Jesu Brust lag; u. auch Lazarus war ein näherer Freund des Herrn [Joh. 11, 3. 33 ff.], obgleich Christi Liebe zu diesen Personen noch immer etwas wesentlich anderes war als die menschliche Freundschaft u. der Freund nie den göttlichen Meister verdrängte. — Über die in jeder Gesellschaft sich bildenden Unterschiede, also auch über die Berufsarten werden wir erst im dritten Theile handeln, da ihre schärfere Sonderung die sündliche Wirklichkeit mit zur Voraussetzung hat.

Wie auf seiten der sittl. Person die Liebe in der Gesellschaft mehr eine allgemeine, gewissermaßen unpersönliche ist, so tritt ihr auch die gegenständliche Wirklichkeit des Sittlichen nicht sowol als persönliche Liebe in persönlicher Gestalt entgegen, sondern mehr als etwas allgemeines, unpersönliches, als eine bloß geistige Macht, als Sitte. Die Sitte wird wol von den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft getra-

gen, geht aber nicht von ihnen als bestimten, einzelnen Personen aus, sondern von dem Gesamtgeist. Die Sitte ist eine Frucht des sittl. Lebens, nicht des einzelnen, sondern der Gesamtheit, ist die Tugend der Gesellschaft in deren besonderer Eigentümlichkeit u. hat als solche ein Recht an Beachtung für den einzelnen, dessen Pflicht der Unterwerfung unter sie nicht durch das zufällige Belieben, sondern nur durch das höhere sittl. Gesetz selbst u. durch die rechtmäßige eigentümliche Aufgabe des einzelnen beschränkt werden kann. Es ist zu dem Rechte der gesellschaftl. Sitte an Beachtung nicht erforderlich, daß sich in jedem einzelnen Falle ein bestimter sittlicher oder sonst vernünftiger Grund für ihr Bestehen nachweisen lasse; dies ist in vielen Fällen sogar unmöglich; u. obgleich sie als rechtmäßige jedenfalls immer ihren zureichenden Grund hat, so ist derselbe doch nicht immer ein allgemein sittlicher. Die achtungsvolle Scheu vor dem geschichtlich gewordenen in der Gesellschaft ist hohe sittliche Pflicht, vorausgesetzt, daß die Gesellschaft selbst nicht schon eine sittlich entartete ist. Die übersprudelnde Jugendkraft des sich fühlenden Jünglings lehnt sich gern gegen die geschichtliche Wirklichkeit der Gesellschaft auf, will keine andere Schranken für sich anerkennen als die, welche durch das allgemeine, noch nicht geschichtlich bestimte Sittengesetz geboten sind. Aber das Sittengesetz ist nicht ein bloß allgemeines, sondern gestaltet sich in der Gesellschaft zu geschichtlicher Besonderung; die sittliche Gesellschaft hat dasselbe Recht an eigentümliche Charakterausbildung u. Gestaltung wie die einzelne Person; u. wie die einzelne Person in ihrer sittlichen Eigentümlichkeit geachtet u. geschont sein will, so auch u. mit noch größerem Recht das sittliche Gesamtwesen [Gen. 29, 26]. Es ist ein Zeichen von sittlicher Unreife, wenn wir die gesellschaftliche Sitte, sofern sie nicht wirklich Entartung ist, misachten u. uns ihr nur aus dem Grunde widersetzen, weil wir sie nicht für schlechthin nothwendig erkennen, z. B. in der Kleidertracht u. in den Umgangssitten. Natürlich muß sich jeder sein sittl. Urteil über die Sitte vorbehalten, u. eine unsittliche u. widervernünftige Sitte darf schlechterdings nicht geschont u. befolgt werden; vielmehr tritt da die Pflicht der verbessernden Einwirkung auf die Gesellschaft ein. Von solcher Entartung sehen wir aber hier noch ab. Das rechte sittliche beachten der Sitte ist das sittige oder anständige Benehmen [κοσμιος, 1 Tim. 2, 9; 3, 2]. Weiblicher Sinn faßt das Sittliche mehr als Ausdruck der Sitte, der männliche mehr als den des Gesetzes.

Wie alle Liebesgemeinschaft ein gegenseitiges mittheilen ist, so auch die gesellschaftliche; Grund u. zugleich sittliche Schranke dieses mittheilens ist die Familie. Die Familie öffnet sich zeitweise für die Gesellschaft, theilt sich ihr mit, nimt ihre Mitglieder gastlich in sich auf. Die Gast-

lichkeit oder Gastfreiheit [Gen. 18; 19; 24, 31 ff.; Ex. 2, 20; Lev. 19, 33. 34; Richt. 19, 20. 21; Hiob. 31, 32; Mt. 25, 35; 10, 41. 42; Luc. 11, 6; Ap. 28, 7 ff.; 1 Petr. 4, 9; Röm. 12, 13; 1 Tim. 3, 2; 5, 10; Tit. 1, 8; Hebr. 13, 2] ist nicht eigentlich eine von der einzelnen Person, sondern überwiegend von der Familie geübte Tugend. Sie ist das zeitweilige Hereinziehen der Gesellschaft in die Familie, das bekunden der in der Familie waltenden Liebe nach außen hin an denen, die uns nur als Mitglieder der Gesellschaft entgegentreten. Nur Familien vermögen wahre Gastlichkeit auszuüben, ein gastliches Haus zu machen; dies bekundet sich auch in unserer schon so zersetzten Gesellschaft daran, daß die Hausfrau immer an der Spitze der Gastgesellschaft steht u. ihr die Familienweihe gibt. Gastfreiheit ist eine der ersten u. natürlichsten Bekundungen der Nächstenliebe, daher auch bei vielen wilden Völkern hochgehalten; am höchsten gilt sie immer da, wo auch die Familie sittlich hochgehalten wird, wie bei den altgermanischen Völkern. Es ist grade ein sehr wichtiges Charakterzeichen der Gastfreiheit, daß sie sich nicht bloß auf die eigentlichen Freunde bezieht, die ja ohnehin schon dem weiteren Familienkreise angehören, sondern auch, u. geschichtlich sogar zuerst, auf die Fremden, die man persönlich noch garnicht kennt, also auf den Menschen rein als Nächsten.

§. 150.

Die Anerkennung des sittlichen Charakters eines Menschen von seiten der sittl. Gesellschaft ist seine gesellschaftliche Ehre; jeder hat ein sittl. Recht an solche Anerkennung durch jeden andern sittlich ehrenhaften Menschen u. soll nach ihr streben u. sie bewaren. Die thatsächliche Bekundung der persönlichen Ehre als sittlichen Besitzes ist die persönliche Würde. Alle Ehre gilt sittlich nur, insofern sie zugleich Ehre vor Gott ist. Die sittl. Gesellschaft, in welche der einzelne eingegliedert ist, einerseits kraft der Sitte, von welcher er wie die Gesamtheit getragen ist, in welcher er also die Sittlichkeit der Gesellschaft anerkennt, andrerseits kraft der Ehre, die er bei der Gesellschaft besitzt, in welcher also seine Sittlichkeit von der Gesellschaft anerkannt wird, ist für ihn die sittliche Heimat.

Ehre hat nur, wer einen sittl. Charakter errungen; der Charakterlose ist auch ehrlos. Die Ehre ist der Widerstrahl des persönl. Charakters in dem Bewußtsein der sittl. Gesellschaft, ist dessen Anerkennung durch dieselbe. Die Ehre ist die Kehrseite der Liebe; recht lieben kann nur der Sittliche, u. liebend will er auch geliebt, also in seiner sittl. Persönlichkeit von den andern anerkannt werden; der Unsittliche als sol-

cher wird nicht geliebt, weil ihm die Ehre versagt wird. Die Ehre hat wol den sittl. Charakter zu grunde, ist aber nicht dieser selbst, ist der in dem sittl. Bewußtsein der Gesellschaft gegenständlich gewordene Charakter. Gottes Ehre ist nicht seine Heiligkeit u. sein göttl. Wesen selbst, sondern dessen Anerkennung von seiten der vernünftigen Geschöpfe, u. wie Gott seine Ehre geltendmacht u. sucht [Ex. 14, 4; 1 Sam. 2, 30; Ps. 46, 11; Jes. 42, 8; 48, 11; Hesek. 28, 22; vgl. Joh. 5, 23; Röm. 11, 36; 16, 27], so sucht auch der sittl. Mensch mit Recht seine Ehre, aber keine andere, als die zugleich Ehre vor Gott ist, Anerkennung seines Wandels u. Wesens als des eines Gotteskindes vor Gott, die also zugleich das Zeugnis eines guten Gewissens vor Gott ist [Ps. 3, 4; 73, 24; 112, 9; Joh. 5, 44; 12, 26. 43; Röm. 2, 6. 7. 10. 29; 5, 2; 1 Cor. 4, 5; 2 Cor. 10, 18], das Wohlgefallen Gottes an dem ihn liebenden [2 Cor. 5, 9; Col. 1, 10]. In diesem Sinne ist auch die Ehre vor den Menschen als Kindern Gottes ein hohes Gut [Ps. 7, 6; 49, 12; 84, 12; Spr. 3, 16. 35; 8, 18; 11, 16; 21, 21; 22, 4; 29. 23; Phil. 2, 29], u. solche Ehre verachten heißt niedrig denken oder hochmütig sein.

Die persönl. Ehre u. die gesellschaftliche Sitte bedingen des Menschen sittliche Heimat. Ort u. Land sind nur insofern Heimat, als sie ein Ausdruck des geistig-sittlichen Lebens der Gesellschaft sind, also insofern sie der Leib der Geschichte sind. Nicht wo mirs äußerlich wohlgeht, ist mein Vaterland, sondern wo ich mich sittlich wohlfühle, mich lebendig einsweiß mit einem sittlichen Ganzen. Die bloße Natur bildet nur für den Wilden eine Art Heimat; wahre Heimat ist etwas geistiges, u. die Natur ist es nur als die in den Bereich der Geschichte hineingezogene, durch den Menschen gebildete. Der Mensch fühlt sich wohl in seiner Heimat; die Fremde ist lockend meist nur für den noch in der Ausbildung zur geistigen u. Charakterreife begriffenen; eine neue Heimat suchen ist bei gesunden Verhältnissen weniger Sache des einzelnen als ganzer Abzweigungen eines Volkes, bei Begründung neuer Ansiedelungen; da wandert aber eben die sittl. Heimat mit. Von der Heimat ausgeschlossen sein, gilt mit Recht als schweres Schicksal; „unstet u. flüchtig sollst du sein auf Erden," das war das bitterste in dem über Kain ergangenen Fluch; Verbannung war bei den alten Völkern die härteste Strafe.

c. Die sittliche Gestaltung der Gesellschaft.

§. 151.

Wie die einzelnen Personen sich zur Familie zusammenschließen u. in ihr ein lebendig-organisches Gemeinwesen entfalten, so schließt sich die Gesellschaft wieder zu dem höher organisirten Abbilde der Familie, zur Gesellschafts-Familie, zum einigen sittl. Gemeinwesen zusam-

men, organisirt sich zu einem wirklichen einigen Leben. Die zunächst nur als rein geistige, unpersönliche Macht waltende gesellschaftliche Sitte wird zu einer wirklichen, persönlich vertretenen u. sich in eigener Kraftthätigkeit durchführenden Macht, zum gesellschaftlichen Recht, ausgedrückt im Gesetz, in welchem die Sittlichkeit gegenständliche Wirklichkeit u. Macht für den einzelnen u. über ihn wird, u. welches nicht ein bloßer Gedanke ist, sondern von sittlicher Persönlichkeit selbst getragen, bewärt, vollzogen wird. Kein Gesetz ohne persönlichen Vertreter u. Vollstrecker.

Erscheint die Gesellschaft zunächst als ein bloßes auseinandergehen der Familie, als eine Lockerung des in der Familie selbst gegebenen engeren Liebes- u. Pflichtenbandes, als eine Zersetzung des in der Familie gebundenen Gesamtgeistes in selbständigere Einzelgeister, als ein freierstellen der einzelnen Personen, u. ist sie doch zugleich ein nothwendiger Fortschritt über das bloße Familienleben hinaus, so kann es bei der bloßen Gesellschaft u. ihrer Sitte nicht sein Bewenden haben, sondern sie muß in ihrer weiteren Entwickelung zu dem Grundcharakter der Familie wieder zurückkehren, zur Idee der Familie u. ihres sittlichen Organismus sich erheben, wie die aus dem Samen in Zweige u. Blätter entfaltete Pflanze in der Frucht den ursprünglichen Samen wiedererzeugt. Diese Rückkehr der Gesellschaft zur Familie geschieht nicht bloß dadurch, daß die Gesellschaft selbst die Veranlassung immer neuer Familienverbindungen wird, sondern wesentlich dadurch, daß sie selbst den Charakter der Familie höheren Grades annimt, daß die in der Gesellschaft nur als körperloser Geist waltende Macht, die Sitte, selbst volle gegenständliche Wirklichkeit annimt, Fleisch u. Blut u. Lebenskraft gewinnt, um sich gegenüber dem etwa widerstrebenden Einzelwillen geltendzumachen u. durchzusetzen. Die gesellschaftliche Sitte ruht in ihrer Verwirklichung nur auf der gutwilligen Anerkennung von seiten der einzelnen; sie löst machtlos sich auf, wo sie verbreiteten Widerstand findet; zum gesellschaftlichen Recht erhoben, weiß sie sich solchem Widerstande gegenüber auch selbst Anerkennung zu verschaffen u. den etwa widerstrebenden zu zwingen, sich der in dem Gesetze verkörperten allgemeinen Vernünftigkeit zu unterwerfen. Ist die bloße Sitte die gesellschaftliche Tugend als Gesinnung, so ist das Gesetz der gesellschaftliche Charakter mit der festen Willenskraft seiner Durchführung. Die Sitte ist, so zu sagen, der gemütvoll-idealistische Brautstand der gemeinsamen Sittlichkeit; das im Gesetz ausgesprochene Recht ist ihr Ehestand mit dem ganzen Ernste der Verpflichtung; jene ruht auf der Willigkeit des einzelnen; dieses verpflichtet den einzelnen unbedingt u. mit der Macht des thatkräf-

tigen Nachdrucks. Das ist freilich ein sehr schlechter Rechtszustand der Gesellschaft, wo sich das Recht nur durch Zwang u. Furcht durchführt, u. die wahre Gestaltung derselben ist die, wo das Gesetz eingeschrieben ist u. lebt in jedem einzelnen Herzen, aber eben als Gesetz, nicht als bloße, gewissermaßen nur bittende Sitte; u. wo es die freie Anerkennung nicht findet, da soll es nicht das Haupt verhüllen u. schweigend dulden, sondern ihm ist von Gott das Schwert gegeben, zur Rache für die Übelthäter, wie zum Lobe der Frommen [1 Petr. 2, 14; Röm. 13, 1-4]. Das wäre eine schlechte Familie, wo der Vater den ungehorsamen Kindern gegenüber nur thatlos jammerte, wo er nicht seine rechte sittl. Liebe bethätigte durch fühlbare Zucht; die organisirte Gesellschaft aber hat als die höher gestaltete Familie auch die Liebespflicht der zwingenden u. strafenden Zucht. Die Sittlichkeit kann u. soll nicht bloß subjective Gestalt haben, soll auch gegenständliche Wirklichkeit erringen, eine über der einzelnen Person stehende Macht werden, aber eben nicht eine bloß gedachte, sondern mit voller Wirklichkeit; u. dies geschieht nur darin, daß das Recht, die gegenständliche Sittlichkeit, nicht ein bloßer Gedanke, ein bloß geschriebenes ist, sondern seine persönlichen Träger u. Vollstrecker hat; das ist nicht bloß menschliche, das ist göttliche Ordnung. — Als die letzte Gestaltung des sittl. Gemeinwesens kann die wirklich gestaltete Gesellschaft die früheren Stufen, die Familie u. die Gesellschaft im weiteren Sinne, nicht aufheben, sondern auf ihnen ruhend muß sie dieselben in sich tragen, pflegen u. fördern. Ein Staat, welcher, wie bei Plato, die Familie aufzehrt, ist von vornherein ein unrechtmäßiger, der sittl. Idee widersprechender. Die unbeschränkte Allgewalt des Staats, der die alleinige Quelle alles Rechtes schlechthin sein will, ist ein heidnischer Gedanke u. in der christlichen Welt widersittlich.

§. 152.

Der in jeder sittlichen Gemeinschaft nothwendige Unterschied von sittlich weiter fortgeschrittenen u. von sittlich noch weniger gereiften, der in dem Verhältnisse von Eltern u. Kindern seinen ersten Ausdruck findet, bildet auch die Grundlage der gestalteten Gesellschaft. Jene haben in derselben überwiegend die Aufgabe des bildens, des leitens u. erziehens, diese die Aufgabe des aneignens u. gehorchens. Das leiten aber ruht durchaus auf der sittlich-religiösen Bildung u. will durch allgemeines bilden aus der Gesellschaft ein sittliches Kunstwerk, einen sittl. Organismus erzeugen. Der Unterschied der leitenden oder regierenden u. der geleiteten oder gehorchenden ist also an sich vollkommen eins mit dem Unterschiede der sittlich-religiös höher entwickelten, der

Propheten u. Priester, u. der erst weiter zu bildenden, der Gemeinde. Insofern der sittl. Organismus den Gegensatz der priesterlichen Propheten u. der Volksgemeinde auf dem Gebiete der Religion ausdrückt, ist er die Kirche; insofern er den Gegensatz der regierenden u. gehorchenden auf dem Gebiete des Rechtes ausdrückt, ist er der Staat. In der rechtmäßig gestalteten, von keiner Sünde getrübten sittl. Gesellschaft sind Kirche u. Staat völlig eins, u. der sittl. Organismus erscheint als Theokratie; seine bestimte Volksgestaltung wäre der ausgebildete patriarchalische Staat. Das religiöse u. das rechtliche Gemeinwesen in ihrer vollkommenen Einheit ist die sittlich entwickelte Familie; u. da ihr inneres Gesetz u. Wesen schlechthin das sittliche Gesetz selbst ist, welches zugleich in den Herzen aller ihrer Mitglieder als lebendige Kraft waltet, so ist die theokratisch gestaltete religiös-sittliche Gesellschaft die geschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, u. dessen Vollendung ist das Ziel alles vernünftig-sittlichen Strebens des einzelnen wie der Gesamtheit, u. die geistige u. sittliche Entwickelung der Menschheit zu diesem letzten Ziele hin ist die Weltgeschichte.

Wir haben es hier nicht mit der wirklichen Kirche u. dem wirklichen Staate zu thun, die beide wesentlich die Sünde zur Voraussetzung haben u. sie bekämpfen, sondern mit dem idealen sittl. Gemeinwesen, welches von aller Sünde geschieden ist. Die Familie bleibt die sittl. Grundlage u. das Vorbild. Der innere Unterschied der leitenden u. der geleiteten kann bei einem sündlosen Zustande nur ein sehr milder u. nur beziehungsweise geltender sein. In der wahren religiösen Gemeinde haben alle gereiften Glieder auch priesterlichen Charakter, haben die Aufgabe geistigen leitens; u. in einer vollkommenen Staatsgesellschaft sind alle gereiften Staatsbürger auch mitbetheiligt an der geistigen u. sittlichen Führung des Ganzen; u. je vollkommener die Gesamtentwickelung aller Glieder ist, um so mehr tritt das zugrundeliegende Verhältnis von Vätern u. Kindern zurück, u. nimt mehr den milderen Unterschied der beiden Geschlechter in der Ehe an.

Wie in der rechten Familie religiöses u. sittliches Leben vereinigt sind, u. der Familienvater auch der geistliche, priesterliche Führer des religiösen Lebens ist, so sind in dem idealen Gesellschaftsorganismus Kirche u. Staat unmittelbar eins, u. beide sind nur zwei schlechthin untrennbare Seiten desselben geistigen Lebens. Alle Religion wird gesellschaftliche Wirklichkeit, u. alles gesellschaftliche Leben ruht auf der Religion; der wahre Staat ist auch Kirche, u. die wahre Kirche läßt auch

ein ihr entsprechendes gesellschaftliches Gemeinwesen aus sich erwachsen, wie es die altchristliche Kirche zeigte, u. in neuerer Zeit die Brüdergemeinde in richtiger Ahnung des Ziels der christlichen Geschichte theilweise durchgeführt hat. Daß der Vater des Volkes auch oberster Bischof sei, das gehört zu dem Urbilde des sittl. Gemeinwesens; ob das Ideale in diesem Punkte auf die sehr wenig idealische Wirklichkeit zu übertragen sei, ist hier nicht zu beantworten. Das patriarchalische Gemeinschaftswesen ist die erste, dem Familienvorbilde noch am nächsten stehende Weise der sittlichen Gestaltung der Gesellschaft; das Familienhaupt des eng verbundenen Stammes ist oberster Leiter u. Priester zugleich; er vertritt aber nicht seinen beschränkten Sonderwillen, sondern den sittlichen Willen des Ganzen, der selbst wieder ein treuer Ausdruck des göttlichen Willens ist. Darum eben ist die ideale Gesellschaftsgestalt nothwendig u. wesentlich Theokratie, denn nur in der lebendigen Gottesgemeinschaft haben die Lenker des Volkes ihr Recht, ihr Gesetz, ihre Kraft; u. nicht das bloße göttliche Gesetz ist das alles leitende, sondern der lebendige, persönliche Gott selbst, der seine ihm eng verbundenen Kinder erleuchtet u. lenkt, hat durch seine Propheten u. Gesalbten die unmittelbare Herschaft. Das göttliche Recht wahrer Obrigkeit von Gottes Gnaden weist auf diese Idee hin, gilt aber als s i t t l i c h e s Recht auch nur insoweit, als die demütige Hingebung an Gott in den Herzen der Herschenden waltet. Die Theokratie des A. T. [Ex. 19, 3-6; Deut. 7, 6 ff.; 33, 5; 1 Sam. 8, 6 ff; Jes. 33, 22] ist nur ein schwaches Abbild der der sündlosen Menschheit eignenden, die nur im prophetischen Gesicht als durch die Erlösung theilweise wiedererrungen geschaut wird [Jes. 2, 2 ff.; 4, 2 ff.; 9, 6 ff.; 11, 1 ff.; 32, 15 ff.; 65, 17 ff.; Hesek. 34, 23 ff.; 36, 24 ff.; 37, 24 ff. 2c.]. Die wie eine Erinnerung aus längstvergangner besserer Zeit in eine völlig andere Gegenwart hineinragende geheimnisvolle Erscheinung des Priesterkönigs von Salem, Melchisedek [Gen. 14, 18 ff.; Hebr 7, 1 ff; Ps. 110, 4], vielleicht des letzten Sprosses der dem Bunde Noahs treugebliebenen außer der Familie Abrahams, ist gewissermaßen der Ausdruck einer wahren Theokratie, wie sie in höherer Weise nur in Christo ist. Bei den Israeliten waren Königtum u. Priestertum doch getrennt; Aaron u. David vertreten die beiden Seiten der e i n e n theokratischen Idee; Samuel näherte sich derselben, war aber doch mehr Priester als König. Die theokratische Form der Gesellschaft war auch in alttestamentl. Zeit nur in den ersten Anfängen verwirklicht, in dem Familienstaate der Patriarchen. Das Volk Israel war nach außen wie nach innen zu wenig in Frieden, weder mit der Welt, noch mit Gott, als daß es eine wirkliche theokratische Gestaltung hätte ertragen können; nur in Salem kann der Friedensfürst walten.

Das sittl. Gemeinwesen in seiner Doppelgestaltung als Kirche u. Staat ist einerseits eine volle Bewarung u. Bewärung der persönlichen sittl. Freiheit der einzelnen, weil der im Gesetz u. in Regierung sich bekundende Wille des Ganzen zugleich der sittl. Wille des einzelnen ist, andrerseits eine wirkliche gegenständliche Darstellung der sittl. Idee mit einer bestimmenden Macht für u. über den einzelnen, die aber erst dann als eine die Freiheit desselben beengende erscheint, wenn diese aus dem Einklang mit Gott in die vernunftlose Willkür abgefallen ist. In dem idealen Staate wird alle Sittlichkeit zum Recht u. alles Recht ist reiner Ausdruck der Sittlichkeit. Wenn dieses sittl. Gemeinwesen volle Wahrheit geworden, dann ist in ihm auch das Reich Gottes zu geschichtlicher Gestalt u. Wirklichkeit geworden. Das Reich Gottes kommt freilich nicht mit äußerlichen Geberden, sondern es ist zunächst inwendig in den Menschen [Luc. 17, 20. 21], aber wenn es in die Herzen der Menschen gekommen ist u. Gott in ihnen eine Gestalt gewonnen hat, dann wird auch das Reich Gottes selbst eine Gestalt gewinnen, u. die Gesamtgeschichte der in Gott lebenden Menschheit ist diese sich herausringende Gestalt. Sobald aber die Sünde eingetreten ist in die Wirklichkeit, gehen sofort Staat u. Kirche auseinander u. lösen sich in sich selbst in widersprechende Gestaltungen auf, u. das Reich des ewigen Friedens wird eine Vielheit von Reichen des endlosen Streites. Die Weltgeschichte hat die sittliche Aufgabe, die stets ungetrübte Entfaltung des Reiches Gottes zu sein; ihre schuldvolle Wirklichkeit mit der Reinheit der Idee verwechseln, heißt die sittliche Wahrheit verleugnen. Die Weltgeschichte in ihrer wahren, rechtmäßigen Gestaltung aber ist die Entwickelung der in sich einigen Menschheit (S. 420); u. von ihr würde in vollkommenster Weise der Gedanke gelten: „es hatte aber alle Welt einerlei Sprache u. Rede“ [Gen. 11, 1].



Von demselben Verfasser erschien:

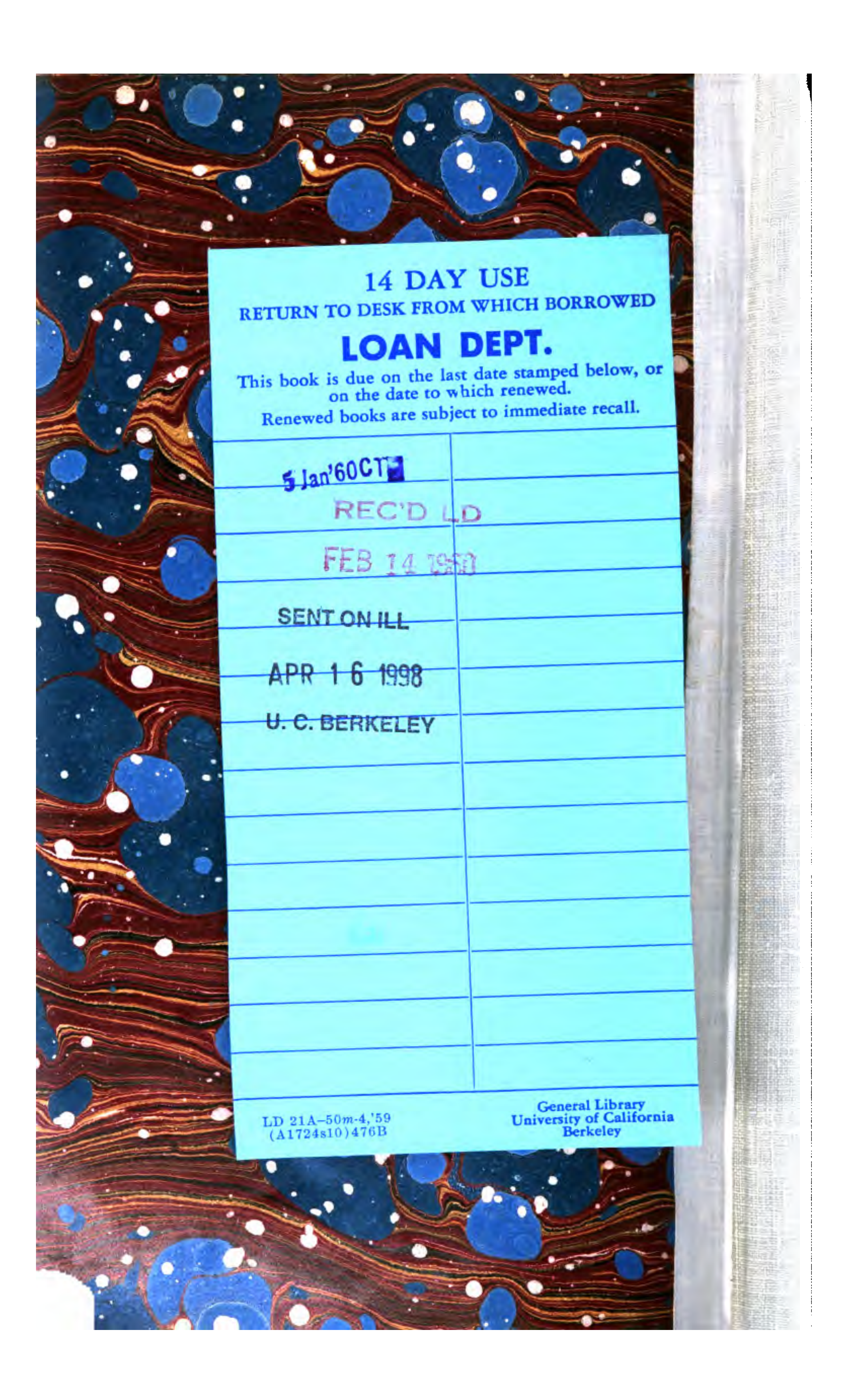
Geschichte des Heidentums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. 1852. 53. gr. 8. Breslau, b. Jos. Max & Comp.

Erster Theil: Die ersten Stufen der Geschichte der Menschheit. Entwickelungsgeschichte der wilden Völker, so wie der Hunnen, der Mongolen des Mittelalters, der Mexikaner und der Peruaner. 1852. 356 S. br. 1 Thlr. 25 Sgr.

Zweiter Theil: Das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Indier. 1858. 597 S. br. 2 Thlr. 25 Sgr.

Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1860. (Zum Besten der Evangelischen Johannesstiftung in Berlin.) 8. X u. 268 S. 1 Thlr. 20 Sgr.

(Druck von W. Plötz in Halle.)



14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.
5 Jan'60CT
REC'D LD
FEB 14 1960
SENT ON ILL
APR 16 1998
U. C. BERKELEY
LD 21A-50m-4,'59
(A1724s10)476B
General Library
University of California
Berkeley


YC 98372
M313889

